سلسلۂ دار المصنفین

(نمبر ۱۳۲)

خیام

از

سید سلیمان ندوی

در مطبع معارف اعظم گڈھ طبع گردید

طبع دوم (عکسی) سنہ ۱۹۶۹ء کتبہ سید اقبال احمد

خیام

اور اُس کے

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

سید سلیمان ندوی

یہ مقالہ آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء میں بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

اور اب

حکیم خیام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک غیر مطبوعہ نسخہ کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے

مطبع معارف اعظم گڈھ

طبع دوم سنہ ۱۹۷۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین ، والصلوٰۃ علےٰ رسولہ محمد وآلہٖ واصحابہٖ اجمعین ؛

خیام کی نسبت ہر زبان مین اتنا کچھ کہا جاچکا ہے کہ اس موضوع مین کوئی جدت باقی نہین رہی ہے ، تاہم مین نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی جس کی صرف دو وجہین ہین ، ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا ، اور اپنی فکر و کاوش اور جد و جہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے ، اور دوسری یہ کہ اب تک لوگون نے اس کو صرف اسکی رباعیون ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا ، جنکی تعیین سراسر مشکوک ہے ، اور مین نے اسکو اسکی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے ، جنمین وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے ، اسی لیے کتاب کے آخر مین اسکی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کردیا ہے ، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ مین بآسانی دیکھ کر پہچان سکے ،

پیش نظر اوراق حقیقت مین آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدۂ دسمبر ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے ، قدر شناسون نے توقع سے بڑھکر حوصلہ افزائی کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھاکر اس کو کتاب کی صورت مین شائع کردیا جائے ، چنانچہ

اسکی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے، اور دل نے کہا کہ اگر اربابِ نظر کی نگاہ مین اس کتاب مین کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم ازکم یہی کیا کم ہے کہ "خیامیات" کے متعلق ہماری زبان مین ایک مستقل کتاب موجود ہو جائیگی، وکفی بہٖ فخراً،

مین نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح، سنین کی تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش اور ماخذون اور سندون کے حوالون مین اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے، تاہم انسانی کوششون کی نسبت غلطیون سے پاک اور خطاؤن سے بری ہونے کا دعویٰ کون کرسکتا ہے، استدراک و اضافہ کے آخری عنوان مین بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کردیگئی ہے،

کاپیون اور پروفون کی تصحیح مین بھی خاص کوشش کیگئی جسکا اتنا اثر ضرور ہوا کہ کتاب مین نسبتہً غلطیان کم ہین، اہم غلطیون کو قلم سے یا چٹ چھپواکر درست کردیا گیا ہے، تاہم اس احتیاط کی بنا پر کہ شاید کوئی نسخہ تصحیح سے رہگیا ہو آخر مین تصحیح اغلاط کا ضمیمہ بھی شامل کردیا گیا ہے،

اصل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی تلاش و جستجو اور حصول کے انتظار اور اسکی تصحیح کی کوشش مین طباعت کا کام رکا رہا، شروع ستمبر ۱۹۳۳ء مین بمبئی سے جب اس کے فوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کیگئی،

آخر مین مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مؤلف سیر الصحابیات کا شکریہ ادا کرنا ہے جنھون نے کاپیون اور پروفون کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے اور انڈکس بنانے کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے،

سید سلیمان ندوی
دار المصنفین، اعظم گڈھ

۱۰ اگست سنہ ۱۹۳۳ء

فہرستِ مضامینِ خیام،

استدراک و اضافہ

۴۷۱ - ۴۸۷

رسالة في الوجود للشيخ الامام حجة الحق [illegible] عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الذي جعل الاعداد نتيجة اسمائه اعطى كل شي خلقه ثم هدى واحصى كل شي عددا والصلوة على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين الاوصاف للموصوفات على ضربين ضرب يقال له الذاتي وضرب يقال له العرضي ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما للموصوف ومنها ما لا يكون لازما بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم وحده واما بالوهم والوجود معا ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين قسم يقال له الاعتباري وقسم يقال له الوجودي فاما القسم الوجودي فهو وصف الجسم بانه اسود اذا كان اسود فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفة وجودية واثبات هذا القسم الوجودي مستغن عن البرهان لظهوره عند العقل بل عند الوهم ومثال القسم الاعتباري العرضي وصف الاثنين بانه نصف الاربعة اذ لو كان كون الاثنين نصف الاربعة معنى زائدا على ذاته لكان للاثنين معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد والبرهان قائم على استحالته واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانه لون اذ كونه لونا وصف ذاتي له والبرهان على ان اللونية ليست صفة زائدة على ذات السوادية في الاعيان هو انها لو كانت صفة زائدة فلا بد من ان تكون عرضا اذ السواد عرض ثم كيف يمكن ان يكون عرض موضوعا لعرض آخر ولو كان موضوع السوادية موضوعا للونية لكانت اللونية صفة في موضوع السواد ولم تكن اللونية امرا موجودا في الاعيان يلزمه من خارج ذاته ان يكون سوادا ومعنى قولنا الوصف الاعتباري هو ان العقل اذا اعتبر معنيا فانه يفصل ...

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة في مكتبة حكومة برلين (استيتسبليوتيك) رقم ٢٢٧٠

رسالة بالعجمیة لعمر الخیام فی کلیات الوجود

بسم اللّٰه الرحمٰن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک بن مؤید حاصل
شد و فرصت اختصاص جاودانی مجالس خویش بود و مرا از نزدیکان داشتی در علم کلیات بر این
جزوی برسالهٔ رساتر از بهر وی خواست او املی کرد و شد اگر اهل علم و حکمت را فایده دهد که این مختصر
مفید تر از جمله مجلدات است انشاء اللّٰه تعالی مقصود حاصل گرداناد بمنه و لطفه آغاز سخن
بدانکه هرچه موجود است بجز ذات باری تعالی جنس است و آن جوهرست و جوهر دو قسم است جسمست
و بسیط و لفظهای که بنای معنی کلیات است اول لفظ جوهرست و جوهر نزدیک حکما ... نفس

عکس نسخۂ کلیات الوجود فارسی موجود کتبخانہ برٹش میوزیم لنڈن

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للامام عمر الخيامي في امتحان الذهب والفضة في الجسم المركب منهما

ان كانت الكفتان اولهما في ذلك والقول فيه يدور على اربعة فصول **الفصل الاول**

في صنعة الميزان والوزن به قال الامام عمر بن ابراهيم الخيامي اذا اردت ان تعرف مقدار كل
واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما اخذنا مقدارا من الذهب الخالص ونعرف وزنه في الهواء
وكذلك ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية ثم ناخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان
لعمود متشابهة الاجزاء مستوية في الشكل ونضع الذهب في احدى الكفتين في الماء وفي الاخرى
ما يقابلها ونجعل العمود موازيا للافق ونعرف مقداره ثم نعرف نسبة وزنه الهوائي الى وزنه المائي ثم
ناخذ المركب ونعرف وزنه الهوائي الى وزنه المائي فان كانت النسبة مثل وزن الذهب الهوائي
الى وزنه المائي فان المركب هو من الذهب الخالص لا شيء فيه من الفضة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة
فان المركب هو من الفضة لا شيء فيه من الذهب وان كانت النسبة فيما بينهما فحينئذ يكون الجسم مركبا منهما

صورة تسوية ميزان الحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة في مكتبة
جامع بجبلة

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح خیام کے مآخذ اور مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونوں ملکوں میں اتنا لکھا جا چکا ہے، کہ اس میں کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ لکھا جاتا ہے، اس میں اتنی ہی زیادہ غلط فہمیاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں، غریب خیام بھی اسی مصیبت میں مبتلا ہے، اس لیے بدگمانی نہ ہوگی، اگر آپ یہ سمجھیں کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالے سے کچھ غلط فہمیاں اور پیچیدگیاں اور زیادہ بڑھ جائیں گی، کم نہ ہوں گی، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں پیچیدگیوں سے مشکلات کی کشائش ہو، اس لیے میں نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے میں رستمی کی جرأت کی ہے،

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے، ان کتابوں کا جائزہ لینا ہے، جو حکیم خیام کے حالات

کی ماخذ و مصدر ہین، اور اُن اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب مین ابتک لکھی گئی ہین، ہمین کوئی شک نہین ہے کہ خیام کیساتھ اسوقت مشرق مین بھی جو دلچسپی لیجارہی ہے وہ تمامتر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح و حالات اور اسکی تصنیفات، اور خصوصاً رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت مین سب سے زیادہ فضلاے مغرب نے حصہ لیا، اسیطرح اُس کے حالات کے قدیم ماخذون کی تلاش و تحقیق کے میدان مین بھی انھین کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا، کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والون کی کوششون کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے۔

۱۔ اس سلسلہ مین سب سے پہلا نام فرنچ مستشرق پروفیسر ہوتسما M. Th. Houtsma کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات مین جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عموماً نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی و ہمدرسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخون اور تذکرون مین موجود ہے، پروفیسر ہوتسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہہ کی نگاہ ڈالی، عربی مین زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشروان ابن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی مین آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشروان ہے جس کے اشارہ سے ابو محمد القاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہین) انوشروان کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلپی کے بیان کے مطابق "فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور" ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرہ" کے نام سے عربی مین انشا پردازانہ لفاظی مین قافیون کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیون کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی، اور اس مین

انوشروان کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کیساتھ عربی مین ترجمہ کرکے اپنی کتاب مین شامل کردیا، اس کے بعد فتح بن علی بنداری المتوفی ۶۲۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو و زوائد کو کم کرکے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا جسکا نام زبدۃ النصرۃ و نخبۃ العصرۃ ہے۔ ان کتابون کی لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتون سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابو القاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانون سے نکل کر تاریخ کے میدان مین بھی اپنا سکہ جما لیا تھا،

بہرحال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوتسما نے ۱۸۸۹ء مین شائع کیا، اور اس پر ایک فرنچ مقدمہ لکھا، اس مقدمہ مین اس کتاب کے اُس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جسمین باطنی ملاحدہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے، یہ مطلب نکالا ہے، کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور دشمن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد ہے۔ اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشترک دلچسپ داستان کو سب کی نگاہون مین مشکوک بنا دیا، اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگون کو متوجہ کردیا،

۲- خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ مین سب سے پہلے جسکی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنٹین زوکوو وسکی Valentin Zhukovski ہے جس نے خیام پر ۱۸۹۷ء مین ایک محققانہ مضمون روسی زبان مین لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ مین مظفریہ نام کے ایک مجموعہ مقالات کے ضمن مین چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین ان مستند عربی و فارسی کتابون کے بعینہ وہ اقتباسات ہین جنمین پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہین مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۸۲ رباعیات پر مشتمل ہے جنکو موصوف نے دوسرے شعراء کے رباعیات مین مخلوط

سلہ دیباچۂ فرانسیسی زبدۃ النصرہ ص ۱۴ و ۱۵ بریل،

اور ان کی طرف منسوب پایا ہے۔ اور اس لیے ان کو "آوارہ گرد رباعیات" کے نام سے موسوم کیا ہے۔

ژوکوفسکی نے اپنے اس مضمون مین خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالہ سے نقل کئے ہین:

۱۔ نزہۃ الارواح و روضۃ الافراح فی تواریخ الحکماء المتقدمین شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری تالیف سنہ ۵۸۶ھ یا سنہ ۶۱۱ھ،

۲۔ مرصاد العباد، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف سنہ ۶۲۰ھ،

۳۔ تاریخ الحکماء، قاضی اکرم جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف سنہ ۶۲۴ھ یا سنہ ۶۴۶ھ

۴۔ فردوس التواریخ، مولنا خسرو ابرقوہی، تالیف سنہ ۸۰۸ھ،

۵۔ تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف سنہ ۱۰۰۰ھ،

۶۔ ژوکوفسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی مین نقل کیا، اور اپریل ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی مین شائع کیا۔ اسکا اثر یہ ہوا کہ انگریز مستشرقون کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے ۱۹۲۰ء مین کیمبرج مین مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) ۱۸۹۹ء مین جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن مین (صفحہ ۴۰۹ تا ۴۲۰) ایک مختصر مضمون لکھا جسمین خیام کے سوانح کے بعض نئے ماخذ ذکر کئے، اور [illegible] کیساتھ مغلون کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا، جسمین حسن صباح اور باطنیون کے سلسلہ مین عمر خیام اور نظام الملک و حسن صباح کی ہمدرسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے۔ پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے، "خیام پر کچھ مزید روشنی"۔

۷۔ سنہ ۱۹۰۰ء مین میتھیون پریس لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹزجیرلڈ کا نیا نسخہ

شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے ۱۹ مضمون مین ایک دیباچہ لکھا، اور اس دیباچہ کو تین بابون مین منقسم کیا، پہلے باب مین خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے مین خیام کے ذاتی حالات ہین اور تیسرے مین فٹز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہی دوسرا باب جو ۲۸-۶۷ تک خیام کے حالات مین ہے، اسمین ڈاکٹر راس نے ژوکوفسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوٹسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کیساتھ درج کیا ہے اور ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہی اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی ناتمام کوشش کی ہی،

راس نے اس مضمون مین حسب ذیل کتابون کے اقتباسات درج کیے ہین،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التواریخ،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکما قفطی،

۶- آثار البلاد قزوینی،

۷- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعرا،

۱۰- ابن الاثیر،

۵، پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا تصنیف کرنی شروع کی ہے، سنہ ۱۹۰۶ء مین اوسکی دوسری جلد شائع ہوئی، اسمین خیام اور حسن صباح کے حالات مین ان تمام معلومات بالا کو نہایت خوبی کیساتھ یکجا کر دیا، اور کچھ نئے معلومات بھی جستہ جستہ ان مباحث مین بڑھائے، اور حسب ذیل ماخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب سے شائع کیے،

۱ - چہار مقالہ عروضی سمرقندی،

۲- مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳- تاریخ الحکما قفطی،

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۵- آثار البلاد، قزوینی،

۶- جامع التواریخ فضل اللہ،

۷- فردوس التواریخ،

۸- تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹- کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶ - علامہ عبدالوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علماء مین نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہین، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس مین سنہ ۱۹۲۰ء مین حاصل ہوئی ہے) انھون نے پروفیسر براؤن کے زیر نگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابون کا نہایت خوبی کیساتھ تصحیح و تحشیہ کیا اور تبصرہ لکھا، انھین مین عروضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جسکی تصحیح و تحشیہ اور ضمیمہ نگاری کی خدمت سنہ ۱۹۰۹ء

مین علامہ موصوف نے ادا کی ہے، اس ضمیمہ مین انھون نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی مین نقل کر کے بعض جزئی باتین اپنی طرف سے بڑھائی ہین،

اصل ماخذون مین قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے جسمین خیام کا نام آیا ہے، اور ان ماخذون کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے،

۱- چہار مقالۂ عروضی سمرقندی، تالیف ۵۵۰ھ (تقریباً)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری، (۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تالیف ۶۲۴ھ - ۶۴۶ھ،

۷- آثار البلاد زکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ

۸- جامع التواریخ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ

۹- فردوس التواریخ مولانا خسرو ابرقوہی تالیف ۸۰۸ھ

۱۰- تاریخ الفی احمد بن نصر اللہ ٹھٹوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ

دوسرے ماخذ اس کے بعد ایک دو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہین کیا، لیکن اگر عام فارسی تاریخون اور تذکرون کی تلاش کیجائے، تو ان دس مذکورۂ بالا ماخذون پر دس کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، مثلاً تاریخون مین تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا اور

حبیب السیر کا، اور تذکرون مین ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتشکدہ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحا، ہدایت، در مجمع الغرائب سندیلوی کا، مگر ان کتابون مین کوئی نئی بات نہین محض نام ہے یا انھین پرانی باتون کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہان صرف چند لفظون کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہان تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے قابل التفات نہین ہے،

دو نئے قدیم ترین ماخذ ا۔ خریدۃ القصر	ابھی حال مین قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذون کا پتہ چلا ہے جنمین سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے اور

دوسری ابو الحسن بیہقی کی تاریخ الحکماء ہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ مین خریدۃ القصر کے نام سے عربی مین شعراء اور ادباء کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتبخانہ لیڈن مین ہے، شعرائے خراسان کے ضمن مین اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے، اس کا حوالہ عبد الوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۲۵۹) مین دیا ہے، مگر افسوس ہے کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہین دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتبخانہ مذکور کی فہرست مرتبہ ڈوزی مین اسکا ذکر اسکی نظر سے گذرا ہے، مین نے کتبخانہ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر افسوس کہ کامیابی نہین ہوئی،

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان مین ۵۱۹ھ مین پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد مین وزیر ابن ہبیرہ المتوفی ۵۶۰ھ کی خدمت مین گذارا، پھر اتابک نور الدین شہید کے دربار موصل مین، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار مین، مصر و شام مین، اور آخر مین شام مین ۵۹۷ھ مین انتقال کیا، اس نے انوشروان خالدی کی کتاب تاریخ سلجوق کی عربی کی، اور البرق الشامی اور

الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدۃ القصر و جریدۃ العصر نامی کتابیں تالیف کیں، اس
خریدۃ القصر میں اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر، اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعراء کے حالات
لکھے ہیں جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لیکر ۵۷۲ھ تک گذرے[1]، انھیں میں خیام کا نام بھی ہے،

عماد کاتب کی تمام کتابیں مقفّیٰ اور مسجّع عربی میں ہیں، میں یقین کرتا ہوں کہ قاضی اکرم قفطی نے
جو عماد کے کچھ ہی دنوں کے بعد شام میں پیدا ہوا، اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا، اور جس کے سامنے
عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء میں جسکو اس نے
۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف حرف
نقل کیا ہے، کیونکہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز و روش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت
کی طرح سرتاپا مسجّع و مقفّیٰ ہے، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے
خیام سے پوری واقفیت ہوگی، اور اسی لیے صرف اُسی نے خیام کے ورودِ بغداد کی اطلاع بہم پہنچائی
ہے، عماد کاتب مدرسۂ نظامیہ کا تعلیم یافتہ، فقیہ و محدث تھا، یہی سبب ہے کہ اوس نے خیام کو اچھے
لفظوں سے یاد نہیں کیا ہے،

۲۔ تاریخ الحکماء ابوالحسن بیہقی | لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک اور ماخذ کا ابھی حال میں پتہ چلا ہے،
یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات میں ظہیر الدین ابوالحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ
حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری میں اسکا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے، جسکا حوالہ مولانا
ابوالحسن ابرقوہی نے جامع التواریخ میں دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ

---

[1] دیکھو ابن خلکان،

کے ساتھ کمسنی مین ۵۰۷ھ مین خیام سے ملا تھا، اُس نے اپنی یہ کتاب ۵۴۹ھ مین لکھی ہے، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جسمین خیام کا تذکرہ ہے، ڈاکٹر ولی محمد [illegible] نے برلن سے نقل کرکے بمبئی اور بولیٹین آف دی اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز لنڈن انسٹی ٹیوشن مین فروری ۱۹۲۹ء کی اشاعت مین شائع کی[1]،

تاریخ حکماء الاسلام بیہقی جسکا دوسرا نام تتمۂ صوان الحکمۃ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ مین دُرّۃ الاخبار و لمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا، اورنٹیل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ مین اس کتاب کو شائع کرکے علم و فن پر احسان کیا ہے، اسمین بھی (ص ۸۰) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی مین ہین، مذکور ہین،

خیام کے تین اصلی ماخذ

اب ثابت ہوگیا ہے کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہین، ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکماء، جسکا مصنف خیام سے کمسنی مین ملا تھا، اور اُس کا باپ خیام کا دوست تھا، اور خیام کا داماد خود اُسکا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جسکا مصنف نظامی عروضی سمرقندی ۵۰۶ھ مین اور اُس کے پس و پیش خیام سے ملتا رہا تھا، اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہے جسکا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالباً خیام کی زندگی مین ۵۱۹ھ مین سلجوقیہ کے دار السلطنۃ اصفہان مین پیدا ہوچکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابین جنمین خیام کے حالات ہین وہ کم و بیش انھین سے بعینہٖ یا حذف و اضافہ کیساتھ منقول ہین، شہرزوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قفطی مین جو کچھ ہے وہ میرے خیال مین عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے،

دو نئے متاخر ماخذ

متاخرین مین دو نام اور ذکر کے قابل ہین،

[1] مولوی محمد شفیع صاحب (اورنٹیل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انھون نے پچھلی اورنٹیل کانفرنس منعقدہ لاہور (۱۹۲۸ء) مین خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا، جو ابھی تک میری نظر سے نہین گذرا ہے،

۱- استظہار الاخبار | دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعراء مین جو ۸۹۲ھ مین لکھی گئی ہے خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جسکا اصلی نام استظہار الاخبار ہے، نقل کیا ہی، اس کے مصنف کا نام قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ مین موجود ہے، تاریخ گزیدہ ۷۳۰ھ کی تصنیف ہی، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتوین صدی کے آخر یا آٹھوین کے شروع کی تصنیف ہو گی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلپی نے لیا ہے، اگر زمانہ نہین بتایا ہے،

۲- دہ فصل تبریزی | اسی طرح ترک شاعر و مؤرخ عالی نے ربیع المرسوم و تربیع المنظوم کے نام سے ۱۰۰۰ھ مین خیام کے رباعیات کا رباعی بہ رباعی جو جواب لکھا ہے، اُس کے مقدمہ مین خیام کے حالات بھی لکھے ہین، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہین، ایک تاریخ استظہاری بواسطہ دولت شاہ دوسرا مولنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کا رسالہ دہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے ہین، مگر وہ تمامتر لغو و لاطائل ہین،

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ[1] جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی ترکی کے رسائل ہین، دار المصنفین کے کتبخانہ مین ہے، یہ نسخہ ترکی طرز خط مین ہے، زبان فارسی ہے، اصل مین کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم ہوتا ہی، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے،

"استصحبہ الشیخ مصطفےٰ ابن شیخ علی الحلوانی فی مدینۃ القسطنطنیہ"

اور اس کے نیچے سنہ ۱۱۰۸ھ درج ہے، بہرحال یہ گیارہوین صدی کا نسخہ ہے،

افسوس ہے کہ "دہ فصل" اور اُس کے مصنف مولنا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہین

[1] اس نسخہ پر برادر عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دار المصنفین نے چند سال ہوئے، نیرنگ خیال لاہور مین ایک تبصرہ لکھا ہی،

اور اُس سے زیادہ بدقسمتی یہ ہے کہ اس نسخہ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہے جس سے جو کچھ بھی
ہو سکتا تھا اس سے بھی محرومی ہو گئی لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ رسالہ تبریزی کے مصنف کے
سے عالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے، جو خیام کی وفات اور اسکی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل
اور اسمین ایک ایسا اہم اختلاف ہے جس سے خیام کی تاریخ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہے اور اس سے
زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے
نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے،

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہین،

ماخذ کے سلسلہ مین ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزراء یا وصایا
نظام الملک کا نام نہین لیا ہے، کیونکہ زوکوفسکی ڈاکٹر راس ہوٹسما اور پروفیسر
براؤن کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لئے جعلی کتاب قرار دیتے ہین کہ اوس کے
دیباچہ مین نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہمدرسی و ہمسنی کی وہی داستان
درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمرین
سو برس سے بھی زیادہ ماننی پڑینگی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ
مین ہے اصل کتاب کے اندر اُس کے نظام الملک کے ممنون قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود
نہین ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین تصریح بھی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے
بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی، اور اس کے خاندان کی بارہوین پشت کی ایک یادگار
کے نام معنون کیگئی ہے لیکن ساتھ ہی جامع نے تصریح بھی کر دی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے اون
خاص تحریری اور سینہ بسینہ نصائح سے مرتب کیگئی ہے، جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض

سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اب اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہیں قرار پا سکتی، تو سیاست نامہ بھی جو تشفقاً نظام الملک کی ملکیت ہی، مشکوک نظر سے دیکھی جا سکتی ہے، کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر میں تصریحاً مذکور ہیں، مگر باایں ہمہ اس کتاب کے استناد اور وثوق میں کسی کو کوئی شک نہیں، پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیوں گرا دیا جاتا ہی، اس پر مزید بحث آیندہ آئیگی،

زبان، طرزِ ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگیٔ بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے، اور اس سے زیادہ یہ کہ اسمین سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کیے گئے ہین ان کو کوئی دوسرا بناکر نہ گھڑ سکتا ہے، اور نہ جان سکتا ہی، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کیساتھ اسمین لکھے گئے ہین، اس قسم کی کتابون مین نامون کی یا سنین کی غلطیون کا کہین کہین ہو جانا ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہین، کہ یہ کوئی تاریخ کی کتابین نہین، بلکہ محاضراتی یا سیاسی ہین، اور تاریخ و سنین ان کا اصلی نہین ضمنی مقصد ہی،

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابلِ قدر کتاب ہی، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہو سکتا ہی کہ واضع نے اسمار اور سنین مین کتنی جگہ غلطیان کی ہین مگر یہ شی اسکے جعلی ہونے کا ثبوت نہین

۱ پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہی رسالہ (نومبر ۱۹۲۶ء) میں اس پر ایک مفید مضمون لکھا ہی، جس سے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گذشتہ رائے میں ترمیم فرمائی، اور میں نے معارف (فروری ۱۹۲۴ء) میں ان کے جواب میں اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا، اس کا ثبوت چند سال کے بعد انھوں نے خود اپنے اس مضمون میں پیش فرما دیا، میرے فقرے یہ تھے، "لیکن دوران بحث میں ابھی الٹی باتیں ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہیں، لیکن میں نے قصداً ان کو تسلیم کر لیا ہی، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ، وصایائے نظام الملک کے تمامتر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث"

اور وصایا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو
جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے، اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہین،

خیام کے قدیم ماخذون کی ترتیب | اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ سوانح خیام کے ماخذون کی صحیح زمانی ترتیب
حسب ذیل ہے،

۱۔ تاریخ حکماء الاسلام (یا تتمۂ صوان الحکمۃ) ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی تالیف ۵۴۹ھ

۲۔ چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف ۵۵۲ھ،

۳۔ خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف ۵۷۲ھ

۴۔ نزہتہ الارواح شہرزوری تالیف مابین ۵۸۶ھ، ۶۱۱ھ،

۵۔ اخبار الحکماء قفطی تالیف ۶۲۴ھ، ۶۴۶ھ،

اس کے بعد وہی ترتیب ہے جو اوپر گذر چکی، البتہ متاخرین مین قاضی احمد دامغانی کی انتخاب الاخبار
(سنہ ھ؟) حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل اور
عالی رومی کی ربیع المرسوم (سنہ ۱۰۰۲ھ) بڑھانا چاہیئے،

رباعیات کے چند نئے محققین مغرب | یورپ مین حال مین خیام پر چند اور فضلاء نے بھی بحثین کی ہین،

۱۔ اوٹو روتھفیلڈ Otto Rothfeld نے عمر خیام اور اس کے زمانہ "Umar Khayyam and his age"
پر ایک کتاب ۹۰ صفحون مین ۱۹۲۲ء مین لکھی، اور تاراپور والا بمبئی نے شائع
کی ہے، ۴۷ صفحون مین خیام کے حالات کی تحقیق، اور بقیہ مین رباعیات پر بحث ہے، کتاب گو
حشو و زوائد سے پاک نہین، مگر فلسفی خیام کو اُس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے،

۲- ڈچ فاضل کرسٹین زن Christensen نے رباعیات خیام کا ایک نیا اڈیشن قلمی اور مطبوعہ نسخون سے مقابلہ کرکے ابھی حال مین شائع کیا ہے، اور رباعیات کی تعیین کے بعض اصول وضع کئے ہین

۳- جرمن فاضل فریڈرک روزن Rosen نے سنہ ۱۹۲۵ء مین رباعیات خیام کا ایک نیا نسخہ برلن کے مطبع کاویانی سے شائع کیا، اور اس پر فارسی مین ایک دیباچہ لکھا جسمین کرسٹین زن تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقہ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر سنہ ۱۹۳۰ء مین فریڈرک روزن نے تھیولن پریس لندن مین اپنے اڈیشن کا انگریزی ترجمہ شائع کیا، اور اس پر انگریزی مین ایک مقدمہ بڑھایا جسمین برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروز نامہ پر تبصرہ لکھا،

چند مشرقی محققین

عربی مین خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہے جو رباعیات خیام کے عربی ترجمہ کیساتھ شائع ہوا ہے، مگر غالباً وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہے، ہماری اردو زبان مین خیام کے متعلق صرف دو کتابین ذکر کے قابل ہین، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد مین عمر خیام کا مختصر لیکن مستند احوال، اور اُسکی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبد الرزاق صاحب کانپوری کی نظام الملک طوسی، جس کے ضمیمہ مین انھون نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہے، مگر افسوس ہے کہ اسمین بکثرت غلطیان ہین، ان دونون کے سوا اردو مین جو کچھ کسی نے لکھا ہے، وہ انھین دونون کی نقالی ہے، اور یا انگریزی دیباچون کا ترجمہ ہے، ترکی مین دانش کا ترجمہ ابھی حال مین شائع ہوا ہے، اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کیساتھ لکھا گیا ہے،

واقعاتِ خیام کے چند سنین

خیام کے حالاتِ سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہے کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہان یہ حال ہے کہ مشرق و مغرب دونون دنیاؤن کے علمائے تاریخ اسکے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پاسکے اُسکا سالِ وفات گو مشرق و مغرب دونون مین عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہے، مگر اُسکی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ مین نہین ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہین جو بترتیب حسب ذیل ہین،

۱۔ ۴۶۷ھ مین ہم اسکو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصد خانہ مین پاتے ہین[۱]،

۲۔ اس کے بعد ۵۰۶ھ مین اُس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ مین ملتا ہے[۲]،

۳۔ ۵۰۷ھ یا ۵۰۸ھ مین ابوالحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکما) اپنی کمسنی مین اس سے ملا تھا[۳]

۴۔ ۵۰۸ھ مین عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے لیے

---

[۱] تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ [۲] چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب. [۳] فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت ژوکوفسکی نے نقل کی ہے اسمین ۵۰۸ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت جنین آف اورینٹل اسٹڈیز لندن مین چھپی ہے اسمین ۵۰۷ھ ہے،

زائچہ تیار کیا[1]،

۵۔ ۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اُس نے وفات پائی[2]،

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کیلئے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہین کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہین اُن کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ مین سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی اور معاصرت کی داستان ہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو نظام الملک اور حسن صباح جنکے اکثر سنین معلوم ہین اُن کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کیجا سکتی ہے، اور اگر یہ چیز ثابت نہین ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک پردہ اٹھ جاتا ہے،

---

[1] چہار مقالہ صـ۶۳، گب،
[2] چہار مقالہ صـ۶۲، گب

مشہور داستانِ معاصرت کی تنقید

نظام الملک کی معاصرت!

نظام الملک طوسی وزیر آل سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے، یعنی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ[1] مین وہ پیدا ہوا، اور ۴۸۵ھ مین اُس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسون کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہمسن تسلیم کرلیا جائے، تو ماننا پڑیگا، کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ کے قریب ہو، لیکن اس ہمدرسی و ہمسنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہے جسکا ابھی ہمکو جائزہ لینا ہے،

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے، کہ خیام، حسن صباح، اور نظام الملک طوسی ہمسن، اور نیشاپور مین امام موفق کی درسگاہ مین ہم سبق تھے، وہین انھون نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردون مین کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہے، اس لیے ہم مین سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونون دوستون کو بھی اپنی دولت مین شریک کرے، اس پیشینگوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کردیا، اور نظام الملک وزیر سلطنت ہوگیا، معاہدہ کے مطابق اُسنے خیام کو ایک گرانقدر

[1] عام تاریخون میں نظام الملک کی ولادت ۴۰۸ھ میں ملتی ہے، لیکن علی بن زید بیہقی المولود ۴۹۹ھ والمتوفی ۵۶۵ھ کی بیہقی میں اس کی ولادت کا سال ۴۱۰ھ سنہ عشر واربع مایۃ مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سید الوزرا نظام الملک در اورنٹیل کالج میگزین لاہور نومبر ۱۹۲۶ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن،)

سالانہ وظیفہ دیا، اور وہ اپنی علمی تحقیقات مین مصروف ہوگیا، لیکن حسن صباح نے دربار مین پہنچکر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک کی جڑ اوکھڑ جاتی آخر وہ ناکام ہوا، اور مصر جا کر اسماعیلی داعیون مین شامل ہوگیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کیساتھ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہمسنی اور معاصرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑینگی اس داستان کو مشتبہ اور ناقابل اعتبار قرار دیا، ایک دلچسپ تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اسطرح مسترد ہوجانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے،

اس قصہ کے اصلی ماخذ — اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک جسمین نظام الملک کی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہے، اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید (مقتول ۷۱۸ھ) حسن بن صباح کے قلعۂ الموت کے خاص کتب خانہ مین سرگذشت سیدنا کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح عمری تھی، ہلاکو خان نے جب ۶۵۴ھ مین الموت پر قبضہ کیا، تو اپنے مسلمان درباری امیر عطا الملک جوینی کو اُس کتبخانہ کے جلانے کا حکم دیا، عطا الملک نے اسمین سے یہ رسالہ الگ کرلیا، یہی رسالہ اسماعیلیون کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہے، جس سے خود عطا الملک نے اپنی تصنیف مین اسماعیلیون کی تاریخ مین کام لیا ہے، اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ مین استعمال کیا ہے، اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے،

دوسری طرف یہ واقعہ اُس کتاب (وصایاے نظام الملک) کے اس دیباچہ مین مذکور ہے، جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے، لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے

پر اب تک کوئی دلیل نہین پیش کیجا سکی ہو،

یہ واقعہ تین شخصیتون سے متعلق ہو، خیام، حسن بن صباح، اور نظام الملک، اب تک دنیا نے اس مقدمہ کے صرف دو گواہون کی شہادتین سنی ہین، ایک حسن صباح کی جو "سرگذشت سیدنا" مین موجود ہے، اور دوسری نظام الملک کی، جو وصایا کے دیباچہ مین ہو، مقدمہ کا تیسرا گواہ اب تک چپ تھا، یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی، لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہو گئی ہے:

خیام کی شہادت — خیام کی اُن تصنیفات مین سے جنکا اُسکے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہی ایک رسالہ کتاب الکون و التکلیف ہی، یہ رسالہ مصر مین ۱۹۱۷ء مین چھپا ہی[1]، اُس کے صفحہ (۱۷۰) مین خیام ابن سینا کا ذکر کرتا ہو، کہتا ہے، کہ "اس مسئلہ پر شاید مین نے اور میرے استاد بوعلی سینا نے خوب غور کر لیا ہے" اصل عبارت یہ ہے،

ولعلی و معلمی افضل المتاخرین الشیخ الرئیس	اور شاید مین نے اور میرے استاد پچھلے فلسفیون مین
ابا علی الحسین بن عبد اللہ بن سینا	سب سے بہتر ابوعلی حسین بن عبد اللہ بن سینا بخاری
البخاری اعلی اللہ درجتہ قد امعنا	نے (خدا اُس کا درجہ بلند کری) اس مسئلہ مین
النظر فیہا، (ص ۱۷۰)	خوب غور کر لیا ہے،

ابوعلی سینا کی وفات بالاتفاق ۴۲۸ھ مین ہوئی ہے، اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جاے، تو ۴۱۰ھ یا ۴۱۱ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی،

[1] یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت مین چھپا ہے، اور اُس کا قلمی نسخہ ۶۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً پونے دو سو برس کے بعد کا لکھا ہوا نور الدین بک مصطفے مصری کے کتب خانہ مین ہے جس سے نقل لے کر اس مجموعہ مین شائع کیا گیا ہے،

(دیکھو مطبوعہ رسالہ کا خاتمہ)

جو خود نظام الملک کی تاریخ ولادت ہے،

عبارت بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہے،

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات

اگر اس قصہ میں ہمسنی کے بجائے صرف اُن کی ہمدرسی کے ثبوت پر قناعت کیجائے تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں،

۱- نظام الملک گو سن میں بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب میں وہ چھوٹا تھا، اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر میں چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہمدرس ہو سکتے تھے،

۲- یہ ہمدرسی مکتبی تعلیم میں نہ تھی، بلکہ اعلیٰ تعلیم میں تھی جس میں عمروں کا تفاوت، ہمدرسوں میں ممکن ہے،

۳- امام موفق جنکی درسگاہ کا اس قصہ میں ذکر ہے، وہ ایک تاریخی شخصیت ہے اور یقیناً وہ اس زمانہ میں ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے

اب ان میں سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہے،

ہمدرسی کا امکان

میں نے اپنے ایک مضمون "عمر خیام اور شعر العجم" شائع شدہ معارف (فروری سنہ ۱۹۲۴ء) میں یہ ثابت کیا ہے، کہ اگر سنہ ۵۱۷ھ تک خیام کی تاریخ وفات تسلیم کیجائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور سنہ ۴۲۵ھ میں بھی خیام اور حسن صباح کی پیدائش مانی جائے تو سنہ ۴۴۰ھ میں جو اُن کے استاد امام موفق کی تاریخ وفات ہے، گو ہمسنی تو نہیں مگر ہمدرسی ممکن ہو، اگر یہ ہمدرسی ابجد خوانی میں نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے،[1] بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس میں تھی، امام موفق ہبۃ اللہ شافعیہ کے امام اور رئیس وقت تھے اور اُن کی مجلس میں علماء و فضلاء کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے

[1] چنانچہ در تشکلہ آذربیجان مذکور است کہ با نظام الملک و حسن صباح طفل یک دبستان بودہ" (ص ۹۰ طبع بمبئی)

تھے، خود وصایا میں لکھا ہے، کہ "درس قرآن و حدیث" یعنی یہ قرآن و حدیث کے درس میں شرکت تھی، جسکے لیے خاصی بڑی عمر چاہیے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی میں نہیں، جس کے لیے کمسنی کی حاجت ہے،

"سرگذشت سیدنا" میں اس قصہ کو جہاں بیان کیا ہے، وہاں تصریح ہے کہ "سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درسگاہ میں نظام الملک کا شریک درس ہوا" اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بالکل اچھی خاصی عمر کی درسگاہ علوم عالیہ کا واقعہ ہے، اور یہ بالکل ممکن ہے، بلکہ واقعہ ہے، کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے شروع ہوئی، جیسا کہ اُس کے حالات میں سب نے لکھا ہے، کہ "پہلے اُس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات میں فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا"، ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہے،

سلجوقیون نے ۴۲۹ھ مین نیشاپور فتح کیا، اور امام موفق ۴۴۰ھ سے ۴۴۴ھ تک مسند آرائے درس و موعظت رہے، اور نظام الملک نے چار برس ان کے درس مین شرکت کی پھر وہ غزنین و بلخ گیا، اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابو علی بن شادان کی نوکری کی، داؤد نے ۴۳۰ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے، اور ابو علی بن شادان جس داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ مین قائم مقام تھا، اُس نے ۴۵۰ھ یا ۴۵۱ھ مین وفات پائی، اس لئے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ ۴۳۶ھ سے ۴۴۰ھ تک قائم کیجا سکتی ہے، اور ۴۴۱ھ سے ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت مین اُسکا رہنا بھی ممکن ہو جاتا ہے،

نظام الملک سے حسن صباح اور خیام کے کمسن ہونے کی شہادت خود دیباچہ وصایا سے،

وصایا کے دیباچہ مین حسن صباح اور خیام کے نیشاپور مین امام موفق کی مجلس مین آنے کے موقع پر ہے،

"حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح دو نورسیدہ بودند"

"نورسیدہ" کے یہ معنی نہین کہ وہ اس درسگاہ مین تازہ وارد تھے، اور نئے آئے ہوئے تھے، بلکہ فارسی محاورہ مین اس کے معنی "تازہ جوان" اور "تازہ بالغ" کے ہین، جسکی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہو جاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ "سن من بودند" قابلِ غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے اُن حالات کے خلاف ہی، جو معتبر تاریخون مین مذکور ہین کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالبًا اپنے وطن ہی مین پہنچ چکا تھا[1]، اس لئے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہی،

پھر وصایا مین خیام کے تذکرہ مین ہے، کہ الپ ارسلان کے عہدِ حکومت مین خیام نظام الملک کی خدمت مین آیا، اور سو اسو اشرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے،

"حکیم عمر بعد از اں تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود"

الپ ارسلان کا عہد ۴۵۵ھ سے ۴۶۵ھ تک ہی، ہم خیام کے اس کے دربار مین آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۴۶۰ھ فرض کرتے ہین، اس سے معلوم ہوگا کہ ۴۶۰ھ تک جب نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیام ہنوز علوم فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا،

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ نظام الملک کو اگر بڑا، اور بقیہ دو رفیقون کو عمر مین اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو ہمدرسی ممکن ہی بشرطیکہ خیام کی مشہور عام تاریخ وفات صحیح مان لیجائے،

امام موفق | امام موفق اور اُن کی مجلسِ درس، اور اون کی سفارش سے اعلیٰ سرکاری عہدون پر پہنچنا جیسا کہ اس داستان مین مذکور ہوا ہے، یہ سب قرین قیاس باتین ہین، اور اُن کی تصدیق دوسرے

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ صفحہ ۱۳۹، وتجارب السلف ہندو شاہ بن سنجر (۴۳۰ھ) وحبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر وابن خلکان وطبقات الشافعیہ سبکی ترجمہ نظام الملک (ج ۳)۔

ذرائع سے بھی ہوئی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مین اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے، (دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ صفحات ۵۹ و ۸۵ مطبوعہ حسینیہ مصر) سبکی کہتے ہین،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ (ج ۳ ص ۸۶) — اُن کا گھر علماء کے ملنے اور فضلاء کے اکٹھے ہونے کا مقام تھا،

امام موفق کے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی امام وقت تھے، یہ ۳۸۸ھ مین سلطنت (دیلم) کی طرف سے قاضی بنا کر نیشاپور بھیجے گئے، وہان شافعیہ اور اہل حدیث نے ان کا بڑا خیر مقدم کیا، اور اُس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سرگروہ و پیشوا ہو گیا، اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی کہ وہ وزارت کا متوقع تھا، اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی صورت مین کھڑا کیا، تاکہ وزارت کا منصب اُس سے چھنکر امام موفق کے صاحبزادہ ابو سہل کو نہ مل جائے، امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلاوطنی کے موقع پر ابو سہل نے سلجوقی سلطنت کا پرزور مقابلہ کیا، اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی[1]،

خود امام موفق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیون کو اُن کو اپنا پیشوا ماننا پڑا، چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ مین نیشاپور پہنچا ہے، تو وہان اُن سے ملا ہے، اور اُن کیساتھ نیشاپور سے نکلا ہے، اس کا بیان ہے کہ خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے،

"دویم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم در صحبت خواجہ موفق کہ خواجہ سلطان بود" (سفرنامہ ناصر خسرو ص ۲ مطبع کاویانی برلن)

[1] اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم مین دیکھو، امام ابو الحسن اشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱، ابو سہل بسطامی ج ۳ ص ۱۶۸، امام عبد الکریم قشیری ج ۳ ص ۲۴۳، امام الحرمین عبد الملک جوینی ج ۳ ص ۲۵۲،
یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ ص ۲۷۲ مین لکھی ہے، وکان مرموقاً بالوزارۃ،

سلطانِ وقت کا پیر ہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت، اور شاہی توسل کا کافی ذریعہ ہو سکتا تھا،
اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکریٹری) عمید الملک کندری (جو آخر نظام الملک سے پہلے
وزارت تک پہنچ گیا تھا،) کی نسبت بتصریح ثابت ہے، کہ وہ انھیں امام موفق کی سفارش سے اس
درجہ کو پہنچا تھا، چنانچہ زبدۃ النصرۃ تاریخ آل سلجوق للبنداری میں ہے،

وکان سببُ معرفته لطغرل بك	عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی کا
انه لما ورد نیشاپور افتقر الی	سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا تو اس کو
کاتب یجمع فی العربیة والفارسیة	ایک ایسے منشی کی ضرورت ہوئی جو عربی و
بین الفصاحتین فدل علیه	فارسی دونوں میں پوری دستگاہ رکھتا ہو
الموفّق والد ابی سهل،	تو ابوسہل کے والد موفق نے طغرل کو عمید الملک
(ص ۲۹، مطبوعۂ مصر)	کا پتہ دیا،

ابن اثیر میں ہے،

وکان سببُ اتصاله بالسلطان	عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے کا سبب
طغرل بك ان السلطان لما ورد	یہ ہوا، کہ سلطان جب نیشاپور آیا، تو اس نے ایک
نیشاپور طلب رجلا یکتب و یکون	شخص کو تلاش کیا جو انشا کا کام کر سکے، اور
فصیحًا بالعربیة فدل علیه	جو عربی میں ماہر ہو تو ابوسہل کے والد
الموفّق والد ابی سهل،	موفق نے عمید الملک کو بتایا،

(ج ۱۰ ص ۲۰۰ بریل)

طغرل بیگ نیشاپور ۴۲۹ھ مین پہنچا ہی اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا دربارِ سلطانی مین اس عہدہ پر سرفراز ہونا اسی سال یا ۴۳۰ھ مین ممکن ہی، قرین قیاس ہو کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے ۴۳۶ھ مین نظام الملک وغیرہ نے اس مجلس مین قدم رکھا،

عمید الملک امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگون مین تھا چنانچہ دُمیۃ القصر مین اُس کے معاصر باخرزی کی شہادت ہی؛

عمید الملک ابو نصر منصور الکندری	عمید الملک ابو نصر منصور کندری . . . . . میری اس
. . . . جمعنی وایاہ مجلس الامام	اوسکی ملاقات امام موفق کی مجلس مین ۴۳۴ھ
الموفق سنۃ اربع وثلاثین (واربع مائۃ)[۱]	مین ہوئی۔

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بُسطامی کی وفات کے بعد جنھون نے ۴۰۷ھ مین وفات پائی،[۲] اُن کے جانشین ہوئے، اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا، اور ۲۶ برس تک شان وشکوہ اور وجاہت کیساتھ مسندِ افادہ پر جلوہ آرا رہکر ۴۳۲ھ مین وفات پائی،[۳]

نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا،

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے، کہ نظام الملک حسن بن صباح سے پہلے ہی سے پوری طرح واقف تھا، اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رَے کا رہنے والا تھا، اور رَے کا رئیس ابو مسلم نظام الملک کا خسر تھا، وہ نہایت دیندار اور مذہبی تھا

---

[۱] دُمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعہ حلب ص ۱۴۱ موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ مین (ص ۱۱۵ مطبوعہ پیرس ۱۸۹۷ء) عبارت کو نقل کیا ہی، مگر تعجب ہے کہ اپنے فرنچ دیباچہ مین (ص ۵) اس عبارت کو خریدۃ القصر وجریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہی، حالانکہ ظاہر ہی کہ عماد اصفہانی عمید الملک کندری کے بہت بعد پیدا ہوا ہی اس لیے عمید الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی تصنیف مین نہین ہوسکتی، [۲] طبقات الشافعیۃ سبکی ج ۳ ص ۵۹ مع کتاب الانساب سمعانی ورق ۷۴ (گب میموریل) [۳] ایضًا، ص ۸۶

اس زمانہ مین باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا، جہان خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی اُس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ مین پھیلے تھے، اس لیے مشتبہ آدمیون کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس و امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھیے،

وكان الحسن بن صباح رجلا
شهما كافيا عالما بالهندسة و
الحساب والنجوم والسحر وغير ذلك
وكان رئيس الري انسان يقال له
ابو مسلم وهو صهر نظام الملك
فاتهم الحسن بن صباح بدخول
جماعة من دعاة المصريين عليه
فخافه ابن الصباح وكان نظام الملك
يكرمه وقال له يوما من طريق
الفراسة عن قريب يُضل هذا
الرجل ضعفاء العوام فلما هرب الحسن
من ابي مسلم طلبه فلم يدركه وكان
الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبيب
الذي ملك قلعة اصفهان ومضى ابن الصباح

اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل اور
ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ کا عالم تھا
اور رے کا رئیس اس زمانہ مین ایک شخص تھا، جسکا
نام ابو مسلم تھا، اور وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو
اس نے حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا، کہ مصری
داعیون کی ایک جماعت اُس کے پاس آئی،
ابن صباح ڈرا، اور نظام الملک اس کی عزت
کرتا تھا، اور ایک دن اُس نے فراست کی راہ سے
اس سے کہا کہ یہ شخص عنقریب نادان عامیون کو گمراہ
کریگا، تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے بھاگا،
ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا، تو اُس کو نہ پا سکا، اور
حسن بن صباح اوس ابن عطاش طبیب کے
شاگردون مین تھا جس نے اصفہان کے
قلعہ پر قبضہ کر لیا تھا، اور حسن صباح روانہ ہو

وطاف البلاد و وصل الی مصر (ج۔ ا صفحہ ۲۱۶) اور ملکون مین گھوما اور مصر پہنچا،

ہمدرسی ہمسِنی اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کسقدر وصایا کے دیباچہ اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے،

بااین ہمہ یہ داستان فرضی ہی	لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود، اس ہمدرسی کا بھی ثبوت اس پر موقوف

ہے، کہ خیام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ یا سنہ ۵۱۷ھ تسلیم کیجائے، تاکہ خیام زیادہ سے زیادہ سو برس کا فرض کیا جاسکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی سنہ ۵۲۶ھ مین، اور اس حساب سے اس کو اس ہمدرسی کے ثبوت کیلئے بھی سو سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑیگا، جو بہر حال مشتبہ ہے،

یہ بھی قابل لحاظ ہو کہ نظام الملک کا زمانۂ تعلیم، اور امام موفق المتوفی سنہ ۴۴۴ھ کی درسگاہ سنہ ۴۴۰ھ مین یقیناً ختم ہوچکی تھی، اب خیام کی ولادت سنہ ۴۲۵ھ اور انکی عمر سو برس کی مانی جائے، تب کہین جاکر یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس برس کے نظام الملک کا ہمدرس ہوسکے،

یہ بھی خیال مین رہنا چاہئے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذۂ تعلیم کا ذکر تاریخون مین محفوظ ہی، مگر ان مین امام موفق کا نام کسی نے نہین لیا ہی، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام نظام الملک کے شیوخ حدیث مین لیا گیا ہی[1]،

خیام کے مطبوعہ رسالۂ تکوین ہیئت ابو علی سینا المتوفی سنہ ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ "میرے استاد (معلمی) کا ہے، اسکی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہی، ابو علی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ مین ہوگی، اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے سنہ ۴۲۸ھ مین وفات پائی، کم از کم

---

[1] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ سبکی ترجمۂ نظام الملک،

اس کے شاگردی کی عمر اٹھارہ برس تو فرض کرنی پڑے گی، اور اس حساب سے اسکی ولادت ابو علی سینا کی شاگردی کیلیے سنہ ۴۱۰ھ میں ماننا چاہیئے، اور اس طرح سنہ ۵۲۶ھ مین جو اسکی وفات کا سال ہے اسکو ایک سو سترہ برس کا ہونا چاہیئے،

پھر ابو علی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی مین گذری ہی جسمین سلاطین کے ڈر سے ڈرتا چھپتا اور ادھر اُدھر بھاگتا رہا ہی، ایسی حالت مین کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہی، اس حال مین خیام کا اُس تک جانا اور پہنچنا اور شریک درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سال ولادت اور سال وفات کی تخمینی تعیین کی جو کوشش مین نے آگے کی ہے، اسکو پیش نظر رکھتے ہوئے، خیام کے سنہ ۴۱۰ھ مین پیدا ہونے کا تصور بھی نہین ہو سکتا ہے، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ مین معلّمی (میرے استاد) کے بجائے، معلّمک (تیرے استاد) ہوگا، کیونکہ قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی جس کے سوال کے جواب مین یہ رسالہ ہے اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے، یا یہ بات ہی کہ خیام جیسا کہ میرا ظن غالب ہی، ابو علی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لئے اس نے تعظیماً ابو علی سینا کو اپنا استاد و معلّم قرار دیا، یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابو علی سینا کا براہ راست شاگرد ہونا میرے آئندہ پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہین۔

خیام کی ایک رباعی سے درازی عمر پر استدلال صحیح نہین | رباعیات خیام کے بعض نسخون مین ایک رباعی پائی جاتی ہے،

آنم کہ پدید گشتم از قدرت تو | صد سالہ شدم بناز از نعمت تو
صد سال بامتحان گنہ خواہم کرد | تا جرم من است بیش یا رحمت تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخون مین اس رباعی

کا دوسرا مصرع اس طرح ہے،

پروردہ بناز گشتم از نعمتِ تو

بعض نسخون مین یہ رباعی سرے سے نہین پائی جاتی اور کہین یہ رباعی دوسرے شاعر کیطرف بھی منسوب ملتی ہی، اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہین پڑ سکتی،

وصایاے نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے،

اوپر گذر چکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ دو ہین ایک وصایاے نظام الملک کا دیباچہ اور دوسرا سرگذشت سیدنا، ان دونون مین گو مرکزی داستان ایک ہے، مگر دیباچہ وصایا مین ان دونون کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہی، وہ الگ الگ ہی، دیباچہ وصایا مین یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والون کو حلب سے اصفہان تک پتھرون کے لانے مین اجرت کی تقسیم مین غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اسطرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے، اور نظام الملک کی برأت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو، اور سرگذشت سیدنا مین جو واقعہ لکھا ہی یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری مین نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا، اور حسن صباح کا او چالیس روز مین تیار کر دینا، اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کر دینا یا کرا دینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونون کتابون مین صورت واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچہ وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے، اور سرگذشت حسن صباح کے حامیون نے لکھی ہی، اس لیے ان دونون کتابون کے مصنفون کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا، اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہی،

ہم نے گو وصایائے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتون کا مجموعہ تسلیم کیا ہے، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتین اور تحریرین تھین، جو اُسکی اولاد مین وراثۃً محفوظ چلی آتی تھین، اور لوگ اپنی کتابون مین اُن کے ٹکڑون کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ مین نے کہین کہین اوسکی حکایتین عوفی کی جوامع الحکایات مین پائی ہین، جو غالباً ۶۳۰ھ مین ہندوستان ہی مین تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع جس نے شاید نوین صدی ہجری مین ان کو جمع کیا ہے وہ اپنے کو اور جسے امیر فخر الدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے،

دیباچہ مین کہتا ہے،

"این ضعیف هرچه از تحف هیچ چیزی مساوی این نصائح ندانست که صاحب نظام الملک جهت فرزندان خود نوشته، و فی الحقیقة هر یک ازان درر حکمت قانونی شامل در وزارت دستوری کامل بدان جهت تا امروز در اطراف منتشر و در آفاق مشتهر و در افواه و السنه سائر و در اماکن دائر، و آن سخنها بعضی در کتب بمطالعه این ضعیف رسیده و بعضی از اجداد خود که نقل در زبان بودند شنیده، این نصائح مع لواحقها یک مقدمه و ده فصل منحصر گردانیده"

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتین نظام الملک کی تحریری یادداشتون کے علاوہ دوسری کتابون اور زبانی روایتون سے بھی ماخوذ ہین، اور انھین مین یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہے، جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتوین صدی کے آخر مین پھیل چکی تھی، جامع نے انھین واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ مین بیان کر دیا ہے، اسلیے وصایا کے دیباچہ مین یہ داستان، نظام الملک کی تحریر نہین، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہے

جو آٹھوین اور نوین صدی کی تصنیفات مین شائع تھی، اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہین ہے،

اس داستان مین خود بعض ایسی اندرونی شہادتین بھی موجود ہین جنسے اس کا ناقابل تسلیم ہونا بالکل ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً

امام موفق کی عمر

اس داستان مین امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (۴۳۶ھ مین) پچاسی سے زاید بتائی گئی ہے، تو ۴۴۰ھ مین جب انہون نے وفات پائی ہے، انکی عمر نوے کے قریب ہوگی اس حساب سے اُن کی پیدایش ۳۵۰ھ مین ماننی پڑیگی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش و جستجو کے باوجود بھی ہمین ان کا سال ولادت معلوم نہ ہوسکا، مگر یہ معلوم ہے کہ اُن کے والد ابو عمر بسطامی ۳۸۸ھ مین قاضی ہوکر نیشاپور آئے تھے، اور ۴۰۸ھ مین وہین وفات پائی، اور یہین انکی شادی امام ابو طیب سہل بن ابی سہل صعلوکی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی جس سے موفق اور مؤید دو لڑکے ہوئے، (سبکی ج ۳ ص ۵۵ و ج ۴ ص ۸۰ و سمعانی ذکر صعلوکی) اس بنا پر ۳۵۰ھ مین موفق کی پیدایش صحیح نہین معلوم ہوتی کہ اُس وقت تک تو اُن کے والدین کی شادی بھی نہین ہوئی تھی، اسی طرح ۴۳۶ھ مین ان کی یہ عمر یعنی پچاسی سال ثابت نہین ہوتی ہے، کہ اگر ۳۸۸ھ مین یعنی جس سال اُن کے والد نیشاپور آئے اسی سال اُن کے والدین کی شادی اور انکی ولادت تسلیم کیجائے تو ۴۳۶ھ مین انچاس سے زیادہ ان کی عمر نہ ہوگی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابو سہل ۴۲۳ھ مین پیدا ہوئے تھے، اگر

---

۱ اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپکر آئی، اسمین بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات ۴۰۸ھ کی لکھی ہے، مگر ولادت کا سال نہین لکھا، (ص ۲۴۷، مصر)

۲ سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۵۸،

سنہ ۴۳۶ھ مین امام موفق کی عمر پچاسی (۸۵) سے زیادہ ہوتی تو سنہ ۴۲۳ھ مین جب اُن کے لڑکے کی ولادت ہوئی اُن کی عمر کم از کم اٹھتر برس کی ہنی پڑیگی، اور اس سن مین نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہین، تو مستبعد ضرور ہے،

لفظ "سبق" وصایا کی اس عبارت مین روزانہ درس کے لیے لفظ "سبق" اور "ہم سبقی" استعمال کیا گیا ہے، میرے علم مین یہ لفظ چوتھی اور پانچوین صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات مین پیدا نہین ہوا تھا اس لئے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہین نکل سکتا، لفظ "سبق" کے اصلی معنی پیشدستی اور آگے بڑھنے کے ہین، اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول معنون مین مستعمل ہوگیا، عربی اور قدیم فارسی لغات مین اس کا پتہ نہین ہے، عربی مین سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ مین ملتا ہے

.المولی المؤلف الّفہا سبقاً	اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق کرکے
سبقاً وکنتُ اَجری فی میدان	لکھتے تھے، اور مین اُس کے یاد کے میدان مین
حفظہٖ طلقاً طلقاً،	قدم بقدم چلتا تھا،

اس لفظ کے اس اولین استعمال مین وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبیداللہ صدر الشریعہ کا وطن بخارا تھا، اور وہین سنہ ۷۴۷ھ مین وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ص ۶۴ مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھوین صدی ہجری کی پیداوار ہے،

فارسی اشعار مین بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے مین نہین آیا، پرانا لفظ اس کیلئے "درس" ہے، البتہ فارسی کے شعرائے متوسطین کے کلام مین یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم مین جن شاعرون کے اشعار سند مین پیش کئے گئے ہین، اُن مین جس سب سے قدیم شاعر کا نام ہی وہ امیر خسرو المتوفی سنہ ۷۲۵ھ مین

کتاب بے شد گل لے غنچہ تو بکشا مصحف خود را
بہ بلبل دہ کہ سبق کیف یحیی الارض از ان گیرد

بہرحال عربی وفارسی کی ان دونون سندون سے اس لفظ کا اس معنی مین نظام الملک کے دوسو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے،

دیباچہ مین طریق درس کی غلطی

اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ مین امام موفق کی مجلس مین جس طریق درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہے، وہ اس زمانہ مین پیدا ہی نہین ہوا تھا، دیباچہ مین ہے،

"فرزندے کہ نزد امام بقرأت قرآن وحدیث قیام نماید .... دوران مجلس حاضر گشتہ با من ہم سبقی میکردند، وچون از نزد امام بیرون می آمدیم ایشان نیز موافقت نمودہ در گوشہ می نشستیم و درس گذشتہ را اعادہ مینمودیم"

اول یہ سمجھ لینا چاہیے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ، یا مدرسہ، یا کالج نہ تھا، بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہان وہ بیٹھکر علماء وفضلاء کو خطبہ اور املا دیا کرتے تھے، اور سینکڑون شائقین بیٹھکر سنتے تھے[1] سبکی مین ہے،

وکان بیتہم مجمع العلماء وملتقی	اوران کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر علم
الائمۃ،	کی جائے ملاقات تھا،

اس زمانہ کا طریق درس خصوصاً فقہ وحدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس مین بیٹھکر طلبہ کے سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے، اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات واجتہادات پر تقریر کرتے تھے

[1] طبقات ج ۳ ص ۲۸۶،

اور حاضرین سنتے تھے اس عہد کے تمام علماء کے حالات پڑھو یہی نقشہ نظر آئیگا، اس طریقۂ درس کو "املا" کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ میں "قراتِ حدیث" نہیں بلکہ "سماعِ حدیث" بولتے تھے، اور اسی لیے طلبہ کے اس درس لینے کو "سماع" (سننا) کہتے تھے، مزید تشفی کے لیے امام موفق اور اُن کے معاصرین کے طریقِ درس کے الفاظ معتبر سندوں سے ہم نقل کرتے ہیں، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال میں ہے،

وکان یقیم رسم التدریس ویسمع	وہ تدریس کی رسم قائم رکھے تھے، اور خراسان
من مشائخ وقتہ بخراسان	وعراق میں اپنے زمانہ کے شیوخ سے
والعراق، (سبکی ۳ ص ۸۶)	سنا،

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال میں ہے،

قعد مکانہ للتدریس	وہ ان کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے درس دیتے
یدرس ویفتی ویجمع طرق	تھے، فتوی دیتے تھے، اور مذہب کے طریقوں
المذھب، (ابن خلکان)	کو جمع کرتے تھے،

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست وہمنشین ومعاصر اور نظام الملک کے شیخ الحدیث امام ابو القاسم قشیری کے حال میں ملتا ہے،[1]

وقعد یسمع جمیع درسہ ولقی	اور وہ اُن کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر کچھ
علیہ ایام فقال لہ الاستاذ ھذا العلم	دن گذرے، تو استاد نے ان سے کہا کہ یہ علم
لایحصل بالسماع وماتوھم فیہ	سماع کے بغیر نہیں آتا، اور ان کو یہ وہم بھی نہ

[1] طبقات کبری سبکی، ترجمۂ نظام الملک،

ضبط ما یسمع فاعاد عندہٗ ما سمعہ
عنہ وقررہ احسن التقریر من غیر
اخلال بشئ فتعجب . . . . .
فلست تحتاج الی درسی یکفیک
ان تطالع مصنفاتی وتنظر فی
طریقی ، (سبکی ۳ ص ۲۴۴)
پھر خود جب درس واملا دینے بیٹھے تو
ورتب المجالس . . . فسمع منھم
الحدیث . . . . ولقد عقد
لنفسہ مجلس الاملاء فی الحدیث
سنۃ ۴۳۷ وکان یملی الی سنۃ ۴۶۵
یذنب امالیہ بابیات وربما
کان یتکلم علی الحدیث باشارات
ولطائف ، (سبکی ۳ ص ۲۴۵)

تھا کہ یہ جو سنتے ہین اس کو محفوظ رکھتے ہین تو
انھون نے جو اُن سے سنا تھا وہ اعادہ کر دیا
اور کسی تغیر کے بغیر پوری طرح اوسکی تقریر
کر دی . . . . . تو استاد نے کہا کہ تم کو
میرے درس کی ضرورت نہین تمھارے لیے یہی کافی
ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ کرو اور میرے
درس کی مجلسین ترتیب دین . . . . . تو ان سے
عدیثین سنین . . . . اور خود اپنے لیے املائے
حدیث کی مجلس ۴۳۷ھ مین قائم کی اور ۴۶۵ھ تک
املا دیتے رہے ، اور وہ اپنے املا مین اشعار
ملایا کرتے تھے ، اور اکثر حدیث پر ان کے لطائف
ونکات کیساتھ گفتگو کیا کرتے تھے ،

البتہ مصنفین کی تصنیفات اُن کو پڑھکر سنائی جاتی تھین ، لیکن اسباق کے طور پر نہین ، الغرض میرے خیال مین اس زمانہ تک خاص نصاب اور کتابون کے سبق کا طریقہ نہ تھا ، اور نہ طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اسطرح دہراتے تھے جس کے لیے ہمارے عربی مدرسون مین "تکرار" کی اصطلاح جاری ہے

یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو غالباً تاتاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وصایا کا یہ دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سنکر یا سرگذشت سیدنا سے لیکر اس کتاب مین بحذف و اضافہ شامل کر دیا ہے،

عربی الفاظ کی بہتات

جن لوگون نے پانچوین صدی کی فارسی نثرین پڑھی ہین، یا خود سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے. وہ تسلیم کرین گے کہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس عہد کی زبان نہ تھی اور خصوصاً نظام الملک کا یہ انداز نہین، مگر اس دیباچہ مین بکثرت عربی الفاظ اور فقرے ہین، مثلاً

بسیار عزیز و متبرک بود. . . . .

ہریک راز دولتے میسر گردد علی السویہ مشترک . . . . بسبب علوی ہمت و پاکی طینت تلطف

صاف نہ مشکلات اکنون مرا تمنی آنست . . . . چہ بحسب غالب ظن مقتضی کفران نعمت است،

عیاذاً باللہ توقع آنکہ توے سازی کہ از دولت تو در گوشہ نشیم و بنشر فوائد علمی مشغولی نمایم . . . . .

انچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم باداخیر

ظہور می رسید و با فیوضات لطفی مجدد و متقدمہ عہد بو توعے می پیوست

یہ طرز عبارت، جامع وصایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے،

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے

اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ و ہیئت کی تکمیل نہین کی تھی نظام الملک نے ہی الپ ارسلان کے زمانہ مین (۴۶۶ھ) سالانہ بارہ سو اشرفی کا مالی وظیفہ مقرر کیا، تب وہ ان علوم کی تکمیل مین مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر و مقابلہ مین جو میری تحقیق مین انکی سب سے پہلی تصنیف ہے

اور جو سنہ ۴۶۰ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اسمین خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے، اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابو طاہر جیسے گمنام کے نام جو معنون کیا ہے ایسا ہونا اس گران بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابو طاہر کے انعام ومال کا تذکرہ شکریہ و احسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر ومقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالانکہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام الپ ارسلان کے زمانہ مین جو سنہ ۴۵۵ھ سے شروع ہو چکا تھا نظام الملک کا احسانمند ہو کر غم روزگار سے آزاد اور دوسرون کے آستانون سے بے نیاز ہو چکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اُسکا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر و قاضی کی مدح وثنا کرنا ممکن نہ تھا، اور نہ بارہ سو اشرفی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا،

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہین

اس داستان کے رو سے سلجوقی دربار مین صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے، اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ مین (سنہ ۴۵۵-۴۶۵ھ) حالانکہ معتبر تاریخی شہادتون سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا، اور پھر ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین آیا، اور ملک شاہی رصد خانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح مین مصروف رہا، اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار مین رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود مین وزیر فخر الملک (سنہ ۵۰۰ھ) کے ساتھ اپنی ہر وقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے، اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتون کے رو سے وہ سلطانِ وقت کے لیے منجمی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا،

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ،

خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین، ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگارون کی زبانی معلوم ہین،

۱۔ مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ میں تنجوم کے سلسلہ میں خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری منجموں نے کہا "بخراسان از مستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" یہ لڑائی سنہ ۵۰۱ھ میں ہوئی تھی۔ (چہار مقالہ)

۲۔ سنہ ۵۰۶ھ میں حسب بیان عروضی سمرقندی، وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا۔ (چہار مقالہ)

۳۔ سنہ ۵۰۷ھ میں ابوالحسن بیہقی اُس سے اپنے بچپن میں ملا تھا، اور خیام نے اس سے عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل، امتحاناً پوچھے تھے۔ (بیہقی)

۴۔ سنہ ۵۰۸ھ میں خیام سلطان اور وزیر کے ساتھ مرو میں تھا، اور وہاں یہ واقعہ پیش آیا کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت میں تنجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابر و باد تاریخ مقرر کی تھی اور "خود برفت و با اختیار سلطان را بر نشاند" اتفاق سے پیشگوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابر و باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلی دی کہ یہ ابر و باد ابھی غائب ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا (چہار مقالہ)

اب ان تاریخوں پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہم عمر (ولادت ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اُسکی عمر (۹۳) برس کی ہوگی ظاہر ہے کہ اس عمر کا آدمی اور منجموں کی باہمی فنی نزاع میں حکم کیا قرار پا سکتا ہے، اور دوسرے واقعہ میں وہ (۹۸) برس کا اور تیسرے واقعہ میں وہ (۹۹) برس کا اور چوتھے واقعہ میں (۱۰۰) برس کا، بھلا اس سن و سال کا آدمی کبھی نیشاپور کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا، اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا، اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کر کے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا، اور پھر خود اس موسم میں چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا،

پچھلے ملنے والون کی خاموشی | اگر ابن عمر مین خیام یہ کرامتین کرسکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز

قوت علم پر اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اسکی علم کی کرامت کو بیان

کرنا چاہیئے تھا، مگر ان مین سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہین کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے

بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اسکا ذکر بھی حیرت و استعجاب کیساتھ ضرور کیا جاتا،

ان دلائل کی موجودگی مین اس داستان کی صحت اور دیباچۂ وصایا کے نظام الملک کی تصنیف

ہونے کی نسبت تمامتر شکوک ہوجاتی ہے اور اس بنا پر اس داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے

اور وہ سرگذشت سیدنا ہے،

سرگذشت سیدنا کا مصنف کون ہو؟ | اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و استاد عبد الملک

ابن عطاش کا نام آیا ہے،

وکان الحسن من جملۃ تلامذۃ	اور حسن (بن صباح) اُس حکیم ابن عطاش
ابن عطاش الطبیب الذی ملک	کے شاگردون مین سے تھا جو اصفہان کے
قلعۃ اصفہان (ج ۱۰ ص ۲۱۶ مطبوعہ یورپ)	قلعہ پر قابض ہوگیا تھا،

یہ ابن عطاش حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبد الملک بن عطاش تھا، اور اسکا

بیٹا احمد بن عبد الملک بن عطاش بعد کو قلعۂ اصفہان کا مالک بنگیا تھا، حسن صباح اپنے اس

مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا[۱]، راحۃ الصدور مین جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے بعد لکھی گئی

ہے، یعنی ۵۹۹ھ مین اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے،

[۱] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ صفحہ ۲۹۹، بریل،

"باصفہان ادیبے بود و او را عبدالملک عطاش گفتندی، در ابتدا خویشتن تشیع منسوب میکرد و چون از وی شنیدند ائمۂ اصفہان تتبع او میکردند و تعرض خواستند نمود، بگریخت و بہ رے شد و از آنجا بحسن صباح پیوست۔۔۔

۔۔۔ و بخط او پس ازان نامہ یافتند بدوستے نوشتہ و در اثنائے آن یاد کرد بیار اشہب سیہ و دار اہرہ جہان گزیدم و دل از زنج بگذاشتم بر داشتم، و خط او معروف است در اصفہان بسیار کتب بخط او موجود است و این عبدالملک عطاش را پسرے بود احمد نام الخ" [۱]

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس قلعۂ الموت میں چلا گیا تھا،

غالباً یہی عبدالملک بن عطاش، حسن بن صباح کی اُس سرگذشت کا مصنف ہو جس کا نسخہ قلعۂ الموت کے کتب خانہ سے ٦٥٤ھ میں ملا تھا، اور جس کی نقلیں جامع التواریخ (۷۱۰ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) میں مذکور ہیں، چنانچہ حمد اللہ مستوفی قزوینی، اپنی تاریخ گزیدہ میں حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہے، کہ حسن صباح :-

"بعد ازان بقول عبدالملک عطاش شیعی شد و میان او و نظام الملک بسبب آنچہ گفتہ خصومت افتاد الخ" [۲]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سیدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا، اور وہی اس داستان کا مصنف بھی ہو سکتا ہے؛

یہ داستان الموت میں گھڑی گئی اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعۂ الموت یا قلعۂ اصفہان میں گھڑی گئی ہے اور اس کا منشا صرف اتنا تھا کہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا اظہار کیا جائے

[۱] راحۃ الصدور راوندی ص۱۵۸ [illegible] گب [۲] تاریخ گزیدہ حمد اللہ مستوفی ص۵۱۸ گب،

چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ مین سرگذشت سیدنا کا آغاز اسطرح ہوتا ہے

"اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح کے درمیان تھی یہ ہے

کہ وہ دونون اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ مین تھے"

ان الفاظ سے ظاہر ہے، کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکو نے ۶۵۴ھ مین قلعۂ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا، تو اپنے ایک فاضل امیر عطاء الملک جوینی کو وہان کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے گذر چکا چونکہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا، اس نے اُنکے عقائد کی کتابین تو جلادین مگر یہ تاریخی رسالہ اُس نے محفوظ کر لیا، کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور سب سے معتبر ماخذ تھا، اور جسکو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی کتابون مین حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ مین نقل کر دیا، اور انھین دونون کتابون سے بعد کے لوگون نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات مین نقل کرکے عالم آشکارا کر دیا،

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ ہمدرسی وغیرہ کی یہ داستان، سرگذشت کے ذریعہ سے ۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود مین آئی، اور قلعۂ الموت سے باہر کی تاریخ کا جز بنی، یہی سبب ہے کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہین، اور دفعۃً ساتوین صدی ہجری کے اواخر اور آٹھوین کے اوائل سے اُن تاریخون کے ذریعہ سے جو تاتاری دربار کے فاضلون نے لکھی ہین یہ کہانی ہر جگہ سنائی دیتی ہے، اور ان سے دوسرے تذکرون اور تاریخون مین نقل ہوکر مشہور عالم ہوجاتی ہے

ا؎ لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ صفحہ ۲۵۳،

پروفیسر ہوتسما کا نظریہ مشکوک ہی | ماخذ و مصادر کے بیان مین یہ لکھا جا چکا ہو کہ وزیر انوشروان بن خالد نے فارسی مین آل سلجوق کی تاریخ لکھی تھی، عماد اصفہانی نے تھوڑے دنون کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفی و مسجع بتکلف عربی مین ترجمہ کیا تھا، اس عربی ترجمہ کا بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہی، اس خلاصہ کو پروفیسر ہوتسما نے شائع کیا ہی، اس کے فرنچ دیباچہ مین موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مبحوث عنہ فقرہ یہ ہے،

وفارق الجمهور من بيننا جماعة	اور جمہور مسلمانون کو ہمارے درمیان سے
نشأوا على طباعنا، وكانوا بصاغنا	ایک جماعت نے چھوڑ دیا، جس نے ہماری ہی
وكانوا معنا في المكتب، واخذوا	طبیعت پر نشو و نما پائی تھی، اور ہمارے ہی
حظا وافرا من الفقه والادب،	پیمانہ سے تولا تھا، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ
وكان منهم رجل من اهل الري	مکتب مین تھے، اور فقہ و ادب کا بڑا حصہ حاصل
وساح في العالم وكانت صناعته	کیا تھا، اور انھین مین ایک آدمی رے کے رہنے
الكتابة فخفي امره حتى ظهر،	والون مین سے تھا، اور دنیا کی سیاحت
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات مصر)	کی تھی، اور اس کا پیشہ "کتابت" تھا، تو اسکا
(ص ۶۶ مطبوعہ بریل)	حال چھپا رہا، یہان تک کہ وہ ظاہر ہوا،

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) مین ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی ہی، اور بنداری کی عبارت بالا کا یہ ترجمہ کیا ہی،

He had been acquainted in his youth and had stu-died with some of their chief leaders, especially a man of Ray, who travelled through the world, and whose profession was that of a secretary.	وہ اُنسے جوانی مین واقف تھا، اور اُس نے اُن کے بعض خاص اکابر کے ساتھ پڑھا تھا، خصوصًا رے کے ایک شخص کے ساتھ، جس نے تمام دنیا کا سفر کیا اور جسکا پیشہ سکرٹری کا تھا،

میرے خیال مین یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھکر کیا گیا ہے، عربی لفظ "مکتب" جس پر
اس سند کی بنیاد ہے، عربی مین دو معنون مین آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچون کا مکتب، اور دوسرے
سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے مین لفظ "کتابت" اسی دوسرے معنی مین ہے، یعنی دفترداری، محرری، یا
سکرٹری شپ جسکا ترجمہ پروفیسر براؤن نے سکرٹری ہونے کا پیشہ کیا ہے، اوّل تو ایک شخص کی فارسی
زبان کی کتاب کے مقفّیٰ و لفاظانہ عربی ترجمہ سے اُس مقفّیٰ و لفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل مین
خدا جانے کیا ہوگا، مصنف اوّل کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا، ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ
سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہون، اور دونون ممکن ہون، یکطرفہ فیصلہ ہے،

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے، کہ اس عبارت مین مکتب کا ترجمہ بچون کا مکتب نہین
ہے، بلکہ سرکاری دفتر ہے،

۱۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ میں کتابت کا لفظ خود موجود ہی جو نثر داری کے معنی میں صاف ہے،

۲۔ اس عبارت میں بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہیں ہے، بلکہ نوجوانی کا لفظ بھی نہیں ہے،

۳۔ حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا، اور انوشروان کاشان کا رہنے والا تھا، ان مختلف شہروں کے بچوں کا ایک مکتب میں اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الانباء کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انوشروان رے میں پیدا ہوا تھا لیکن اس سے اسکے نشو و نما کے مقام کا حال نہیں معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہیں، بہرحال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ میں ہوگا جہاں ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہیں جا سکتا تھا لیکن دیکھیے اسی عبارت میں ہے: "وکان منهم رجلٌ من اهل الری" جس کا ترجمہ یہ ہے اور انہیں میں ایک رے کا آدمی تھا، اگر یہ مکتب رے میں تھا، اور وہیں کے بچے اسمیں شریک تھے، تو ان میں سے صرف ایک شخص کو رے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہوں گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہاں مختلف شہروں کے لوگ جمع ہو سکتے ہیں، اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہوگا، یا سرکاری دفاتر کا محکمہ، لیکن اعلیٰ تعلیم کی کسی درسگاہ میں ان لوگوں کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہو جاتے ہیں،

۴۔ اس فقرہ میں ہے "وکان منهم رجلٌ" اور ان میں ایک مرد رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہیں ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچوں کا مکتب ہوتا تو "منهم رجال" (یعنی مردوں

کے بجائے "صبیان" (لڑکوں) ہوتا،

۵- اس مین فقرہ ہے،

"وکان منھم رجل من اھل الری	اوران مین سے ایک آدمی رے کے باشندون
وساح فی العالم وکانت صنعتہ	مین سے تھا، اور دنیا کی سیر کی تھی اور اس کا
الکتابۃ" —	پیشہ سرکاری دفاتر کی نوکری تھی،

اس بیان سے ظاہر ہے، کہ شخص مذکور مکتب مین آنے سے پہلے دنیا کی سیر کر چکا تھا، اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کر چکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہان دیدہ اور دفتر دار ہو سکتا ہی!

اصل یہ ہے کہ یہان لفظ "مکتب" کے معنی اور لفظ "منھم" کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے، "منھم" کا مرجع اہل مکتب نہین ہین، بلکہ "وفارق الجمھور جماعۃ" مین "جماعت" ہی یعنی وہ گروہ جنھون نے جمہور مسلمانون کے عقیدہ کو چھوڑا تھا، اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر مین کام کرتے تھے، اُن مین ایک رے کا باشندہ تھا، جس نے دنیا کی سیاحت کی تھی، اور جسکا پیشہ سرکاری دفترداری تھا، اس باشندۂ رے سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے۔

اس نظریہ کی تاریخی تنقید | ہم نے فروری سنہ ۱۹۲۴ء مین "شعر العجم اور خیام" پر معارف مین جو مضمون لکھا تھا، اس مین قرائن سے انوشروان کی تاریخ ولادت کا تخمینہ سنہ ۵۰۰ء سے سنہ ۵۰۶ء تک لگایا تھا، افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریری ہسٹری سامنے نہ تھی، اُس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا، کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشروان کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہی، اس کتاب کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتبخانہ مین پایا، اُس مین

بقول پروفیسر براؤن انوشروان کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہے، پروفیسر ہوتسما کو یہ تاریخ نہ مل سکی تھی، اس لئے تعجب ہوتا ہے کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخ ولادت کی دریافت کے باوجود کیونکر ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی،

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ میں ملک شاہ کی رصدگاہ میں کام کر رہا تھا[1] اس لیے وہ انوشروان کا جو ۴۵۹ھ میں پیدا ہوا تھا ہمعصر قطعاً نہیں ہو سکتا، کہ اس وقت جب خیام ستاروں کی تحقیقات میں مصروف ہوگا، انوشروان آٹھ برس کا بچہ ہوگا،

اب رہا حسن صباح کا معاملہ، اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار میں جا کر نزار اسمٰعیلی کی دعوت میں شرکت ہے، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے[2]، مگر رشید الدین نے جامع التواریخ میں[3] اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ میں[4] ۴۷۱ھ بتائی ہے اور یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہے، اس کے ماسوا حمد اللہ مستوفی، حسن صباح کو الپ ارسلان (۴۵۵ھ-۴۶۵ھ) کا ایک درباری[5] پاتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے، کہ سرگذشت میں حسن صباح کے اس سفر کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے، کہ ۴۶۴ھ میں وہ عبد الملک عطاش کی جماعت میں داخل ہوا ۴۶۷ھ میں اصفہان جا کر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا اس کے بعد وہ آذربائجان، عراق اور شام کی سیاحت کرتا ہوا ۴۷۱ھ میں مصر پہنچا، اور ۱۸ مہینے وہاں رہ کر رجب ۴۷۲ھ میں اسکندریہ سے روانہ ہوا اور ملکوں کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ میں اصفہان وارد ہوا[6]،

---

۱ ابن اثیر ج ۱۰ ۴۶۸ بریل، ۲ ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۴ بریل ۳ لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳،
۴ تاریخ گزیدہ ص ۵۱۰ گب، ۵ ایضاً ص ۴۴۰،
۶ لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳،

اس مفصل سلسلۂ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑیگا، کہ سنہ ۴۶۳ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار مین پہنچا اور سنہ ۴۶۴ھ مین جب وہ عبدالملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت مین داخل ہوا، اور پھر سنہ ۴۷۱ھ مین جب مصر مین وہ مشرق کا داعی الدعاۃ کا منصب پا رہا تھا، تو اُس کا فرضی ہمدرس دشمن انوشروان ہنوز دایہ کی گود مین ہوگا، یا رَے کے مکتب مین مصروف ابجد خوانی ہوگا تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیون نہین پڑی،

ابن اثیر نے سنہ ۴۷۹ھ مین جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے، وہ سراسر خلاف قیاس ہے کیونکہ سنہ ۴۷۹ھ مین اگر وہ مصر پہنچا، اور ایک سال رہ کر سنہ ۴۸۰ھ مین وہ وہان سے چلا، اور بقول ابن اثیر وہ وہان سے نکل کر شام و عراق و خراسان و ترکستان کو طے کرکے کاشغر پہنچا، اور وہان سے پھر پھرتا پھرا تا آخر قزوین آیا، اور زہد و عبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا، اور اسکی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، وہان سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھنچا، اور حسن صباح نے بالآخر سنہ ۴۸۵ھ مین نظام الملک کو قتل کرا دیا، تو یہ تمام واقعات پانچوین صدی ہجری کی دنیا مین چار برس کی قلیل مدت مین انجام نہین پا سکتے، اس لیے اسکے اس مصری سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ صحیح نہین، بلکہ سنہ ۴۷۱ھ صحیح ہی، اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی مین صرف چار برس نہین، بلکہ دس بارہ صرف کئے ہونگے،

کیا خیام باطنی تھا؟

حسن صباح، عمر خیام، اور نظام الملک کی یہ داستان کیون گھڑی گئی، نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہین سکتے، کہ اس سے تو الٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی، اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہی، البتہ حسن صباح کی لیاقت، اور نظام الملک فدعدولت

سلجوقی سے اُنکی آزردگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کیجا سکتی ہی، جو حسن صباح کو اُن کے تمام اعمال
مین حق بجانب ثابت کرسکے، اور اس لئے اُس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑ کر تیار کرسکتے ہین،

لیکن یہ امر معنی خیز ہے کہ ان دو جنگجو حریفون کے بیچ مین صلح پسند خیام کا نام کیون آتا ہی؟ ایک
بدنام حکیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہی، اور نہ فرمانروائے قلعۂ الموت کی
اس سے عزت افزائی ہوسکتی ہی کیا قلعۂ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت ان خیام
کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات نہین ملتے تھے، اس لیے ساتھ ہمدردی کا راز
فاش نہین کرتا، اور اس ثالث بالخیر کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہین کیا گیا؟ قابل
غور ہی؛ مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلہ امامت مین اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیال
اور عقل و نقل کے تطبیق مین کہ خیام نے اپنے فارسی رسالہ کلیات الوجود کے آخر مین اسماعیلیہ
کے مسئلہ امامت کی تردید کی ہی۔ اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلہ امامت نہین، بلکہ عقل و
نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جسکو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا،[1]

سلطان سنجر اور خیام کی ہمدرسی و ہمسنی کی کہانی،

بعض تذکرہ نویسون نے اس کہانی کی ایک دوسری روایت بھی نقل کی ہے، کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ ہمسن تھا اور ہمدرس تھے، اور دونون نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہی۔

"با سلطان سنجر نہایت محرمیت داشتہ گویند در دبستان ہمدرس بودند و در رعایت یکدیگر معاہدہ نمودند"[2]

---

[1] اسکی تفصیل خیام کے مذہب و مسلک کی تشریح مین آئے گی۔ [2] مجمع الفصحاء ص ۲ مطبوعہ ایران و آتشکدہ آذر ص ۱۳۹ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعراء والہ داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ،

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سرتاپا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال ۴۷۹ھ ہی، اور خیام اس سے تینتیس برس پہلے پیدا ہوچکا تھا، اور ۴۶۷ھ مین صدرخانۂ ملک شاہی مین آچکا تھا، ساتھ ہی اُس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی تو خیام اُسکا معالج تھا، اور پھر ان دونون مین معاہدہ و رعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی[1]،

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو از سرِ نو خیام کے سنین زندگی پر غور کرنا ہے، لیکن قاعدۂ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سالِ وفات کی تعیین کرنا ہی اور پھر اُس کی مدد سے سالِ پیدائش کا پتہ چلانا ہے،

---

[1] دیکھو تاریخ الحکما بیہقی مین تذکرۂ خیام،

خیام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسوں نے اور انھیں کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنفین نے بھی خیام کی وفات کا سال ۵۱۷ھ لکھا ہے[۱] لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے ید بیضا میں ۵۱۵ھ درج کیا ہے[۲]، اور براکلمین نے تاریخِ ادبیاتِ عرب میں اوسکی وفات ۵۱۵ھ میں ثبت کی ہے، مگر ان میں سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالے سے ثابت نہیں ہے، خیام کی تاریخِ وفات کی سب سے اہم سند خیام کے معاصر، بلکہ شاگرد چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ ۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے، اور ۵۰۸ھ میں وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زائچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ ۵۳۰ھ میں نیشاپور میں وہ اُس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ میں ہے کہ "اور استاد خیام اس سے (۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پا چکا تھا" اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ میں ہے، کہ "اس سے (۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پا چکا تھا" ان اختلافات کو دیکھکر محتاط براؤن[۳] نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم میں اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی میں لکھا ہے کہ ۵۱۷ھ یا ۵۱۵ھ میں خیام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہیں معلوم، اس لیے صحیح یہ ہے، کہ وہ ۵۰۸ھ اور ۵۳۰ھ کے بیچ میں کسی تاریخ کو مرا، حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:-

---

[۱] مجمع الفصحا، ہدایت، مطبوعہ طہران [۲] نسخہ قلمی موجود کتبخانہ دار المصنفین، [۳] دیکھو لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن، ج ۲ صفحہ ۲۵۵

"وفات عمر خیام را غالباً مصنفین اروپا در ۵۱۷ھ می نویسند و بروکلمن در تاریخ علوم عرب در ۵۱۵ھ و سند تحقیق

برائے ہیچ یک ازین دو تاریخ بنظر این ضعیف نرسیدہ است در ہر صورت از چہار مقالہ واضح میشود کہ وفات او

مابین ۵۰۸ھ تا ۵۳۰ھ بودن است زیرا کہ در ۵۰۶ھ در حیات بودہ است و در ۵۳۰ھ کہ نظامی عروضی قبر او را در نیشاپور

زیارت کردہ چندین سال از وفات او گذشتہ بودہ است"[1]

لیکن پروفیسر براؤن اور علامہ قزوینی نے چہار مقالہ مین ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد و رفت

کی تاریخون پر نظر کی ہوتی، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ ۵۱۶ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہین ہوئی

کیونکہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے، کہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین نظامی نے خیام کو یہ کہتے سنا تھا، کہ اوسکی قبر

مقام پر ہوگی، جہان ہر موسم بہار اوسکی قبر پر گل افشان ہوگا، نظامی کہتا ہے کہ مین جانتا تھا کہ استاد لغو گو نہین ہے

"مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چونی گزاف نگوید چون در سنہ ثلثین بنشاپور رسیدم چہار دچند سال

سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود . . . . اور ابر من حق استادی بود

آدینہ بزیارت او رفتم و یکے را باخود ببردم کہ خاک او بمن نماید" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد ۵۰۸ھ مین نظامی ذکر کرتا ہے، کہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین خیام نے سلطان

(غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زائچہ تیار کیا،

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے، کہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین جب سے خیام کی زبان سے اوسکی

اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیشگوئی سنی تھی، اس کو تعجب لاحق تھا، نیز چونکہ

استادی سے یہ بعید تھا کہ اُس کو اگر اس (۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال

ہوتا، تو نیشاپور آکر اس کی زیارت کو نہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہین کہ وہ ۵۱۰ھ

[1] حواشی چہار مقالہ از علامہ عبد الوہاب قزوینی ص ۲۲۵ گب

نیشاپور مین موجود تھا، (چہار مقالہ ص ۹) پھر سنہ ۵۱۲ھ مین وہ نیشاپور مین وارد تھا (ص ۶۹) بعد ازین
پھر سنہ ۵۱۴ھ مین وہ وہین نظر آتا ہی، (ص ۵۰) اور ان تمام سنین مین وہ اپنے استاد (خیام) کے حق
استادی کو اگر وہ مر چکا ہی، ادا کرنے کی توفیق نہین پاتا، اور نہ خیام کی اُس عجیب و غریب پیشگوئی کی
تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہی، تا آنکہ سنہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور مین اُسکو اپنے استاد کی
وفات کی خبر ملتی ہی، اور وہ اسکی قبر کی زیارت کو جاتا ہی، اور اسکی عجیب و غریب پیشنگوئی کو پورا ہوتے
دیکھکر متحیر ہو جاتا ہی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام سنہ ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر مین سو رہا ہی نہ تھا
اس لیے اس کی موت کا زمانہ سنہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہو سکتا ہے، یعنی سنہ ۵۱۵ھ جس کو بروکلمن نے اسی
قیاس پر غالباً اختیار کیا ہی، یا اس کے بھی بعد،

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے سوانح نگار
بیہقی نے اسکا جو حال لکھا ہے، اس مین اُس کو نظام الملک کے پوتے شہاب الاسلام عبد الرزاق
وزیر کی مجلس مین ذکر کیا ہے، کہ خیام وزیر ممدوح کی مجلس مین تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام سنہ ۵۱۱ھ
مین وزیر ہوا اور سنہ ۵۱۵ھ مین قتل ہوا[1] اسلیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ سنہ ۵۱۵ھ تک ہو سکتا ہی،
علاوہ ازین سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیمون نے سنہ ۵۱۵ھ مین چند رسالے
لکھے ہین خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا[2]، اس لئے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ تک زندہ تھا،

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ سنہ ۵۳۰ھ نہین بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار
دینی چاہیے کہ چہار مقالہ مین سنہ ۵۳۰ھ نہین بلکہ چار یا چند سال بود کہ آن بزرگ روی در نقاب

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۴۱۹ - بریل [2] حوالہ کیلئے دیکھو تصنیفات خیام مین میزان الحکم کا حال،

خاک کشیدہ بود" ہے، اس بناپر خیام کی وفات کی تاریخ ۵۰۸ھ سے ۵۳۰ھ کے مابین نہیں بلکہ ۵۱۵ھ سے ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہوسکتی ہے، گو اس تاریخ (۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہین کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی ۵۳۰ھ مین جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہے تو لکھتا ہے کہ اُس کا استاد (خیام) اُس سے چند ہی سال یا چار ہی سال پہلے وفات پاچکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گو نہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ برس کے طویل عرصہ پر نہین ہو سکتا۔

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخون کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جنمین سے تین قلمی اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا، اور ان سب مین الفاظ و حروف اور فقرون مین اختلافات تھے، قلمی نسخے یہ تھے،

۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا، اور ۱۰۱۷ھ مین نقل ہوا تھا،

۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو ۱۲۷۴ھ مین لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی مین متوسط تھا،

۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ، جو عاشر آفندی (قسطنطنیہ) کے کتب خانہ کے اُس نسخہ سے منقول تھا، جو ۸۳۵ھ مین ہرات مین لکھا گیا تھا، اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان مین دوسرے نسخون سے تفاوتِ کلی رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا، (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمہ مصحح گب)

خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر ۵۰۶ھ کی ملاقاتِ بلخ کے بعد ہے، کہ ۵۳۰ھ مین جب نیشاپور پہنچا" اس کے بعد قسطنطنیہ والے نسخہ مین جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے،

"چار سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود"

باقی تین نسخون مین جو ایک دوسرے کی نقل ہین، یہ ہے:-

"چند سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود۔"

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے، تو ۵۲۶ھ خیام کی تاریخِ وفات متعین ہو جائیگی، اور اگر دوسرا نسخہ جسمین چند[1] سال ہے صحیح ہے تو بھی یہ قابلِ لحاظ ہے، کہ چند سال کا اطلاق بھی چار پانچ برس سے زیادہ پر نہین ہو سکتا، اسلئے بہرحال ۵۱۵ھ اور ۵۱۷ھ سے بہت بعد، اور ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سالِ وفات ہوگی۔

ہمارے سامنے اس وقت جیسا کہ شروع مین بتایا گیا ہے، عالی رومی[2] الموجود ۱۰۰۸ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعۂ رباعیات بجواب رباعیاتِ خیام کا نسخہ ہے، جو قسطنطنیہ مین ۱۳۱۸ھ مین لکھا گیا ہی، اُس کے مقدمہ مین عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذون سے جمع کیا ہی، اسمین سے ایک ماخذ مولنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل ہی، جسمین نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفّی عبارت مین اس طرح نقل کیا ہی۔

"اما در رسالۂ تبریزی نوشتہ ہے۔ کہ خود در سبزوار نسخۂ بخطِ نظامی عروضی دیدہ و بر ذیلِ آن نسخہ عروضی مکتوب گشتہ، مبنی برآنکہ در اثنی وعشرین وخمسایہ (۵۲۲ھ) من بخدمتِ استاد بامدار رسیدم و رخصتِ کعبۂ معظمہ از وطلبیدم، در اثنائے سخنان فرمود کہ بعد از عود قبر مرا در موضعے بینی کہ باد شمال بر آن جائے بمثال گل افشانی کند۔ بعد از سہ سال کہ مراجعت نمودم بخاطر خطور میکرد، کہ ہرگز از ان مظہرِ ہنر سخنان گزاف مکرر استماع نیفتادہ بود، چون باستر آباد رسیدم استفسارِ احوالِ ایشان کردم چنان معلوم شد کہ درین ولا بجوار ایزد تعالیٰ پیوستہ" الخ (نسخۂ دار المصنفین)

دہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہی، کہ اُس نے سبزوار مین خود عروضی سمرقندی کے ہاتھ کا لکھا ہوا

---

[1] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰۔ [2] ابھی حال مین ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبد القادر (دکن کالج پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہی، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں مگر بعض حیثیتون سے نہایت قابلِ قدر ہی، اس نسخہ مین بھی اس موقع پر لفظ "چند" ہی ہی۔ [3] عالی رومی (۹۴۸ھ ۱۵۴۱ء ۔ ۱۰۰۸ھ ۱۵۹۹ء؟) کا مفصل حال انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد اول ص ۲۸۱ مین درج ہی۔

چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ مین یہ لکھا تھا کہ مین ۵۲۲ھ مین استاد کی خدمت مین حاضر ہوا، اس گل افشانی کی پیشگوئی سنی پھر حج کو چلا گیا، وہان سے تین سال کے بعد واپس آیا، تو دریافت کرنے سے معلوم ہوا کہ ان دنون اس نے وفات پائی، پھر وہ نیشاپور آیا، اور زیارت کی، اس تفصیل کے مقولۂ بالا نسخہ سے بڑھکر معتبر نسخہ اور کون ہو سکتا ہے، اس مین صاف لکھا ہے، کہ ۵۲۲ھ مین ملاقات ہوئی تین برس سفر مین رہا، تین سال کے بعد واپس آیا، تو استرآباد آکر سنا کہ استاد نے ان دنون وفات پائی، نیشاپور پہنچا تو زیارت کی، ۵۲۲ھ مین تین سال اور ملایئے ۵۲۵ھ ہوتے ہین تو واپسی ۵۲۶ھ مین ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشاپور آکر زیارت کی جس کی تاریخ تمام نسخون مین ۵۳۰ھ ہے، اور چہار مقالہ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہے کہ اس (۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی ہی ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عروضی نے متن کتاب مین بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا، کہ متن کتاب مین خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اسکی حیرت انگیز پیشینگوئی کا تذکرہ مقصود تھا، اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ مین مفصل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخون مین یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہوگیا کہ اصل کتاب سے اسکو تعلق نہ تھا،

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخ وفات (۵۲۶ھ) مین کوئی شبہہ نہین رہجاتا، اب خیام کی اس تاریخ وفات کا لحاظ کرکے خیام اور نظام الملک کی ہمسنی کیا، ہمدرسی کا تصور بھی ممکن نہین ورنہ اسکی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب ماننی ہوگی، جو ناممکن محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق ۵۱۸ھ مین وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہمدرس ثابت ہو سکے تو ہو سکے،

خیّام کی ولادت

خیّام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند مین مذکور نہین ہی، آجکل کے جس اہل قلم و مصنف نے بھی سنہ ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے، اُسکی بنیاد صرف نظام الملک کی معاصرت کی مشہور اٹھانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیّام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہی تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی،

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیّام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ کے بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہی، اور وہ غالباً سنہ ۵۲۶ھ ہی، تو خیّام کی ولادت کا سال پانچوین صدی ہجری کے اوائل کا سال اُسوقت تک فرض نہین کیا جاسکتا جب تک ہم اسکی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کرین جسکا اندازہ ایک سو سولہ ۱۱۶ برس تک کا کیا جاسکتا ہی اور اس حالت مین یہ لازم آئیگا، کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو،

۱- سنہ ۴۶۷ھ مین رصدخانہ کی تعمیر کے وقت وہ اونسٹھ ۵۹ برس کا ہو،

۲- سنہ ۵۰۶ھ مین جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا، اور نظامی عروضی اُس سے ملا تھا، تو وہ اٹھانوے ۹۸ برس کا ہو،

۳- ۵۰۷ھ مین جب ابوالحسن بیہقی اپنے بچپن مین اس سے ملا تھا اور خیام نے اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اُسکی عمر تنانوے ۹۹ برس کی ہو،

۴- ۵۰۸ھ کے موسم سرما مین جب سلطان مرو مین شکار کھیلنے نکلا تھا، اور خیام اُس کو خوش سوار کرانے گیا تھا، تو اس وقت اُسکی عمر سنتو ۱۰۰ برس کی ہو،

نہین سہ رصدخانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گوچندان بعید نہین، مگر بقیہ سنین تمامتر طبعی حالات کے خلاف ہین، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ بیہقی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی اس حیرت انگیز غیر طبعی قوت اور عمر کا استعجاب کے ساتھ ذکر کرتے، جیسا کہ اس قسم کے مستثنیٰ والون کے حالات مین اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے،

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق اُن واقعات کو پیش کرنا چاہئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچوین صدی ہجری کے اواسط مین ہوئی ہی،

ا- سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین مثلاً ابو العباس لوکری، ابن نجیب واسطی، ابوحاتم مظفر اسفزاری، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی، ابوالفتح بن کوشک[1] وغیرہ گذرے ہین، ان سب کا تعلق ملک شاہ (۴۶۵ھ-۴۸۴ھ) سے لے کر سنجر (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہی، ان مین سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے

[1] ان کے حالات تواریخ حکما مین دیکھنے چاہئین، یا میری اس کتاب مین آیندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھیے، رصدخانہ کی تعمیر اور رصد کے کامون مین خیام کے رفیق تھے، اور خصوصًا ابوالعباس لوکری، میمون ابن کوشک اور خیام یہ چارون حکیم بیان شہرزوری ہمعمر و ہمعصر (اقران) تھے، ابوحاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر قدردان و مربی تھا، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر زیچ سنجری ترتیب دی تھی،

آن آتا ہے، اس لیے ملک شاہ ہی کا زمانہ ان کے ابتدائے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے، اس لیے انکی
پیدائش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال ۴۶۵ھ سے لامحالہ بیس پچیس برس تو پہلے ہوگی،

۲۔ بیہقی اور شہرزوری مین ہے کہ ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا[1] ہم نوالہ و ہم پیالہ
ندیم ومصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسب عمر کا لحاظ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے،
ملک شاہ کی پیدائش ۴۴۷ھ کی ہے، اور ۴۶۵ھ مین اٹھارہ انیس برس کی عمر مین وہ تخت نشین ہوا،
اور تخت نشینی کے تیسرے سال ۴۶۷ھ مین اس نے رصدخانہ کی بنیاد ڈالی جسمین خیام وغیرہ حکماء
رکھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیل علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو
تصنیفین کر کے شہرت پانے کیلئے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر تو ہونی چاہئے، اس بناپر ۴۴۰ھ
یا ۴۴۱ھ خیام کا سال ولادت قیاس مین آتا ہے،

۳۔ خیام کے ایک معاصر جو گو غالباً خیام سے چھوٹے ہونگے، وہ امام محمد غزالی ہین، اُن کی
پیدائش سنہ ۴۵۰ھ مین ہوئی تھی، اس لیے بہرحال خیام کا سال ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا،

۴۔ خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہمکو معلوم ہے، جو خیام اور امام
غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی سنہ ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ ۵۴۶ھ مین نوّے سال
کی عمر پا کر مرے تھے، اس حساب سے اُن کا سال پیدائش ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدائش شاگرد
سے دس پندرہ برس تو پہلے ہونی چاہیے،

۵۔ چونکہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصدخانہ مین آنے

---

[1] درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی ص۱۲،

سے پہلے سمرقند و بخارا مین پھرتا رہا ہے، اور وہان کے سلاطین مین احترام پا چکا تھا، اور نیز وہ ایک رسالہ
حساب لکھ چکا تھا، اور کتاب جبر و مقابلہ تصنیف کر چکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بنا
رصدخانہ کے سال ۴۶۷ھ سے چھبیس ستائیس برس سے کم پہلے پیدا نہ ہوا ہوگا، تاکہ وہ علوم سے
فارغ ہو کر ایک رسالہ اور ایک ایسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہو سکے،

ان وجوہ سے یہ موزون قیاس ہو کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ۴۴۰ھ ہوگا،

ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدہ سے اس کی پیدایش کا طالع اپنی تاریخ الحکما مین حسب ذیل
نقل کیا ہو، وطالعہ الجوزاء، والشمس وعطارد علی درجۃ الطالع فی ح من الجوزاء وعطارد صمیمی، والمشتری
من التثلیث ناظر الیہما،

مین نے اپنے بعض پرانے ریاضی دان مخدومون سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال
ولادت کا حساب لگ سکتا ہو یا نہین؟ جواب ملا کہ اسوقت لگ سکتا ہو جب اُس شہر کا نام
معلوم ہو جہان یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو، اگر زیچ ملک شاہی سے امداد لیجائے
اور نیشاپور اس کے وطن کو مقام طالع مانا جائے تو شاید کامیابی ہو،

اس وقت کا سیاسی نقشہ

یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیون نے خراسان پر قبضہ کر کے سب سے پہلے ۴۲۹ھ
مین نیشاپور مین اپنا تخت حکومت بچھایا تھا، اور طغرل سلجوقی وہان اس وقت حکمران تھا، ادھر کابل و
غزنین مین غزنویون کی حکومت تھی، اور اُن کے علاوہ خانیہ خاندان کے نومسلم ترک، کاشغر سے لیکر
بخارا تک فرمانروائی کر رہے تھے، اور غزنوی اور سلجوقی دونون خاندانون کے سلاطین ان ملوک خانیہ
سے صلح و جنگ مین مصروف رہتے تھے، اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ ایلک خانیہ اور آل افراسیاب بھی کہتے ہین

وطن

تمام تذکرے متفق ہیں کہ وہ خاکِ پاکِ نیشاپور سے پیدا ہوا تھا۔ مگر تاریخ الفی کا مصنف احمد ابن نصر اللہ ٹھٹھوی (۱۰۰۵ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہے،

"بعضے او را از قریہ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند و مولدش را در قریہ بسنگ من توابع استرآباد مظنہ"[۱]

معلوم نہیں یہ روایت کس کی ہے اور اس کا ماخذ کیا ہے؟ مگر کچھ نہ کچھ اُس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے۔ ربیع المرسوم عالی رومی (۹۰۲ھ) میں وہ فصل تبریزی سے اور اُسنے نظامی عروضی کے خود نوشتہ نسخہ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہے اس میں لکھا ہے کہ اسکی وفات کا حال مجھے استرآباد پہنچکر معلوم ہوا" اسی طرح اُس نے دوسرے موقع پر لکھا ہے، "ہموارہ دگاہ نیشاپور دگاہ بلخ از غرہ بغراست عمر تا بسلخ، روزگار خود بفراغت بسری بردے"[۲] اسکی وفات کے قصہ میں رومی نے

۱ے بتہ سکے ، ایم شیرازی نام کسی ایرانی مصنف نے عمر خیام کے حالات میں جو کتاب انگریزی میں لکھی ہے اور جو لندن میں ۱۹۰۵ء میں طبع ہوئی ہے اس میں گمراہ کن اغلاط اور تناقضات ہیں۔ اس میں اس کے الفی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہے۔ یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی میں خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "بعضے او را از قریہ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند......" مگر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہے شہرزوری کی نہیں۔ شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہے کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ "بعضے" سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے جسکا نام اس نے نہیں بتایا ہے۔

۲ے یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلمیح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ شیرین و چہ تلخ
پیمانہ چو پر شود چہ بغداد و چہ بلخ
می خور کہ پس از من و تو این ماہ بسے
از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلخ

کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام نے "از بلوکات استرآباد دہ بک نام" مین وفات پائی، غرض یہ وہ نامستند حوالے ہین جن سے وہ استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت یہ نظر آتی ہے، کہ میرے خیال مین (جیسا کہ آگے آئیگا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ مین رہا ہے، اس لیے کسی نے بلخ و استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہے، اور عجب نہین کہ اسکی زندگی ہی مین یہ شبہہ کسی کو ہوا ہو، کیونکہ بیہقی نے جس کی نقل شہرزوری نے بھی کی ہے اس کے خاندانی نیشاپوری ہونے پر خاص زور دیا ہے، لکھتا ہے،

عمر الخیامی النیسابوری الآباء والبلاد،

عمر خیام اپنے باپ دادون اور وطن کے لحاظ سے نیشاپوری،

یہ خاص زور کسی شبہہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے،

۵۰۶ھ مین نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ مین ملتا ہے[۱]، اور خاقان بخارا شمس الملک کے دربار مین بھی وہ نظر آتا ہے[۲]، اس سے بہرحال اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ترکستان کے ان شہرون مین بھی اسکی آمد و رفت رہتی تھی، مگر بقول مصنف تاریخ الفی،

"الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت[۳]"

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن (۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمہ (ص ۵۲-۵۳) مین ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (۱۶۶۷ء) کی تحقیق نقل کی ہے کہ خیام کا مولد شہر نوکر تھا، جو رودخانہ مرغاب کے کنارہ شہر مرورود کے قریب تھا" اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل

---

[۱] چہار مقالہ ص ۶۳ گب [۲] اخبار الحکماء بیہقی و شہرزوری و دُرۃ الاخبار ترجمۂ خیام [۳] مظفر ص ۳۳۷

موصوف کو قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب التحفۃ الشاہیۃ (جس کو فاضل موصوف اور فریڈرک روزن نے تسامح سے تحفۃ الشامیۃ پڑھا ہے) ملی جسمین حسب ذیل عبارت ہے،

التاریخ الملکی منسوب الی السلطان جلال الدولۃ ملکشاہ بن الب ارسلان السلجوقی، والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ (جماعۃ؟) من الحکماء ومنھم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیرہ"

اس سے گلیوس کو یہ خیال ہوا، کہ خیام لوکر کا باشندہ تھا، مگر درحقیقت گلیوس کی تحفۂ شاہیہ کا نسخہ غلط ہی، تحفۂ شاہیہ کے دوسرے ٹکڑہ کی اصلی عبارت جیساکہ دوسرے صحیح نسخون مین ہی یہ ہے

"والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء ومنھم عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرھما"

فریڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمۂ رباعیات خیام کے حاشیہ مین یہ صحیح عبارت نقل کی ہے، لیکن اس کو حکیم لوکری کے متعلق شبہ ہے کہ یہ نام صحیح نہین کہ اس کا پتہ نہین ملتا[1]، حالانکہ حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور ابو العباس لوکری کے نام سے تواریخ حکماء مین مذکور ہے یہ بھی رصدخانۂ ملک شاہی کے علمائے ہیئت مین ایک تھا (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب

[1] فریڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے،

"احتمال کلی دارد کہ در نسخہ تصرفے شدہ باشد × × در کتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر کہ در ۶۲۸ھ تالیف شدہ، اسمے از وی نیست، درصورتے کہ این کتاب از معاصرین دیگر عمر خیام ابو المظفر اسفزاری و میمون بن نجیب الواسطی ذکر کردہ است" (ص ۳۵)

یہ صحیح ہے کہ ابن اثیر نے اس کا ذکر نہین کیا ہی، مگر تواریخ حکماء مین یہ نام مذکور ہی وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر مین سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمنیار کا وہ شاگرد تھا، (نزہۃ الارواح شہرزوری ص ۲۹ کتب خانۂ ندوہ و درۃ الاخبار ترجمۂ تتمۂ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور ص ۰۰ (و ترجمۂ فارسی) شہرزوری نسخۂ ناتمام موجودہ دار المصنفین،

(معاصرین خیام)

بہرحال حکیم خیام کو لوکر سے کوئی تعلق نہین یہ شہر اُس کے معاصر اور رفیق کار ابو العباس

لوکری کا وطن تھا، تحفہ شاہیہ کے غلط نسخہ مین ایک " و " کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی کہ خیام

پر نیشاپوری کے بجائے لوکری کا دھوکہ ہونے لگا،

خیام کے رباعیات مین اسکی جاے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہین پایا جاتا ہے

لیکن تمام نسخون مین اسکی ایک رباعی پائی جاتی ہے جسکا پہلا شعر اکثر نسخون مین اسطرح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ بغداد و چہ بلخ   پیمانہ چو پر شود چہ شیرین و چہ تلخ (بودلین)

مگر لینہ کے قلمی[1] نسخہ مین جو ۹۱۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے،

چون می گذرد عمر چہ شیرین و چہ تلخ   چون جان بلب آید چہ نشاپور چہ بلخ

اگر یہ متن صحیح ہو تو اُس کی اس رباعی مین اس کے ان دونون شہرون کا ذکر موجود ہے

جہان اُسکی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے،

---

[1] اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر مین آگے آئیگا،

نام و نسب

تمام مؤرخین کو اتفاق ہے کہ اس کا نام عمر اور اُس کے باپ کا نام **ابراہیم** تھا لیکن اسکے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور و سنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی) میں یہ دعویٰ کیا ہو کہ عمر کے باپ کا نام **عثمان** تھا، اور نیز یہ کہ عمر خیام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی سنہ ۵۹۵ھ کا چچا تھا، مصنف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کو بطور ثبوت پیش کیا ہو، اسمیں خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہیں اور خصوصیت سے اس میں اپنے چچا **عمر** کی مہربانیوں کا شکریہ ادا کیا ہو اور اُس کے فضل و کمال ریاضی دانی، ہندسہ و ہیئت و طب کے علم کی تعریف کی ہو، اور اُس کے تفلسف اور زہد و تجرد کا ذکر کیا ہے، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیام پر صادق آتے ہیں، اس سے زیادہ لطف یہ ہے کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعہ آگرہ (۱۸۵۵ء) نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا، در مدح عم خود عمر خیام [illegible] اس سے ہمارے مصنف کا شک و شبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہیں:

بگذشتہ [illegible]	در سایۂ عمر ابن عثمان

[illegible] عمر خیام

ہم صدرم و ہم امام و عم عشم ‏ ‏ ‏ صدرِ اجل و امام اکرم ؎

برہانی و ہندسی مقالش ‏ ‏ ‏ افلاطن و از سطو عیالش

از علمش داده دہرِ محدث ‏ ‏ ‏ یک ثلث بہرِ مس مثلث

یہ تمام باتین خیام پر کسقدر چسپان ہین، خیام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائلِ سنین مشترک بھی ہین، اس یقین کے بعد اگر خیام کے باپ کا نام ابراہیم اہلِ تذکرہ لکھتے ہین تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہے سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا،

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی، لیکن کلیات خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، جسمین معلوم ہوتا ہے کہ اسی آیندہ کے اشتباہِ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیۂ بائیہ مین لسان الغیب کے قلم سے لکھدیے ہین

کو آنکہ سخندان جہین بو و بحکمت ‏ ‏ ‏ کو آنکہ ہنر بخش بہین بود بآداب

کو صدرِ افاضل شرفِ گوہرِ آدم ‏ ‏ ‏ کو **کافی دین** و اسطۂ گوہرِ انساب

کو آنکہ ولی نعمتِ من بو و عمِ من ‏ ‏ ‏ عم چہ کہ پدر بود خداوند بہر باب

زو دیو گریزندہ و او داعیِ انصاف ‏ ‏ ‏ زو حکمت نازندہ و او منہیِ الباب

زان عقل بد و گفتہ کہ اے عمرِ عثمان ‏ ‏ ‏ ہم عمرِ خیامی و ہم عمرِ خطاب

ان اشعار نے گتھی سلجھا دی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا، اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کا نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ و حکمت مین عمر خیام کا ہم پایہ

لہ کلیات خاقانی ص ۱۰۶، سنہ ۱۲۹۳ء نولکشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے،

اور زہد و دینداری میں حضرت عمرؓ بن خطاب کا مثیل بتاتا ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ خاقانی کا چچا
کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہیں عمر بن عثمان شروان کا تھا اور
عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دار المصنفین میں ہے اس میں بھی ورد بجائے عمر خود عمر
خیامؔ کے بجائے مدیح امام عالم کافی الدین عم خویش مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع
آگرہ کے مصحح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچا دیا،
نسبت عام طور سے وہ خیامؔ کی نسبت کیساتھ مشہور ہے، فارسی کتابوں میں اوسکو اکثر خیام اور کبھی
خیامی اور عربی کتابوں میں عموماً اوسکو خیامی لکھتے ہیں اور معاصرین اپنی تصنیفات میں نیز خود یا دو
معاصر اس کو خیامی لکھتے ہیں، البتہ رباعیات میں وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے خیامؔ کہتا ہے،
خیام کے معنی عربی میں "خیمہ دوز" کے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خاندان میں خیمہ دوزی
کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیامؔ کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبد الرحیم
نسوی نام نے جو خط لکھا ہے، جس کے جواب میں اُس کا رسالہ کون و تکلیف ہے، اس کے شروع میں
نسوی نے خیامؔ کی تعریف میں نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہیں، شروع خط میں تو ابی الفتح عمر بن ابراہیم
الخیامی ہے لیکن نظم میں اوسکو "الخیمی" لکھا ہے،

ان کنت ترعین یا ریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر تجھے میرے عہد کا خیال ہے
فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی	تو میری طرف سے علامہ خیمی کو سلام پہنچا،

یہ خیمی خیم کی طرف منسوب ہے جو خیمہ کی جمع ہے، اور اس کے معنی خیمہ والے کے ہیں، عربی کا علامہ

لہ عروضی چہار مقالہ میں کہتا ہے "تا خواجہ امام عمر خیامی" چہار مقالہ گب ص ۶۵ ٹائپ ایڈیشن ۲ دیکھو چہار مقالہ خیام اور رسالہ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ

سے خیمی، خیامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب مین خیّام کی نسبت نقل کی ہی، اور اس کے معنی خیمہ دوزی کے بتائے ہین، اور اس نسبت سے جو محدثین مشہور ہین، ان کے نام لکھے ہین، مگر ہمارے فلسفی خیّام کا نام اُس دربار مین کہان جگہ پا سکتا تھا،

شیرازی[1] نے اور شاید اسی کی پیروی مین فریڈرک روزن[2] نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیّام کی بزرگی کے خلاف جانکر "خیّام" کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہین، اور چونکہ خیمون مین رہنا اہل عرب کی خاص علامت ہی، اس لیے خیّامی کی نسبت کسی خیمہ نشین عرب قبیلہ کی طرف کی ہے، حالانکہ یہ تاویل تمام تر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعّال پیشہ کے لیے مخصوص ہی، جیسے قفّال (قفل ساز) طبّاخ (باورچی) حجّام (نائی)، نسّاج (جولاہہ)، ندّاف (دھنیا)، نجّار (بڑھئی)، قصّار (دھوبی) عطّار (گندھی) فخّار (کمہار)، غزّال (سوت کاتنے والا) وغیرہ،

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل مین اور رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین خود خیّام نے اپنے کو جو خیّامی لکھا ہی اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہی کہ یہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہے؛ حالانکہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہین، اصل یہ ہے کہ اس لفظ خیامی کی صورت وہی ہے، جو غزالی کی ہی، خوارزم، جرجان اور خراسان مین اس زمانہ مین اسیطرح ی بڑھا کر نسبت بنا لیتے تھے، مثلاً غزّال سے غزالی، عطّار سے عطاری وغیرہ، اسی طرح خیّام سے خیّامی ہے خیّام سے ایک صدی

---

[1] لائف آف خیام (انگریزی)، مصنفہ شیرازی، ۱۹۰۵ء لندن،

[2] دیباچہ رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن، ص ۵۸،

پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ میں وفات پائی، نیشاپور ہی کا رہنے والا خبازی ہے[۱]

خباز کے معنی روٹی پکانے والا تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ خبازی کہلایا، بعد کا ایک اور

شاعر ابو شریف احمد علی جرجانی مجلدی ہے، مجلد کے معنی جلد ساز کے ہین تاہم نسبت مین مجلد کے

بجائے اس نے اپنے کو مجلدی کہا، غزالی، خیامی، خبازی سب خراسانی ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہی خراسان مین بھی جاری تھا

چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے وہان کے رہنے والے ایک محدث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی

تھے عصاری کہلاتے تھے (معجم البلدان یاقوت، زیر لفظ "طابران") اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے

لب اللباب مین تبانی، حدادی، حناطی، خفافی، خیاطی وغیرہ نسبتین نقل کی ہین۔

قاضی محمد بن عبدالرحیم نے خود خیام کے زمانہ مین انکی مدح مین جو اشعار لکھے مین اور جو ابھی اوپر گذر

چکے ہین اُن مین خیامی کے بجائے خیمی کہکر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے

نہ خیام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی، تو فارسی مین بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ) سکہ فارسی مقدمہ رباعیات خیام، فریڈرک روزن، مطبوعۂ کاویانی، برلن،

[۵] ابن خلکان جو انساب مین خاص مہارت رکھتا ہی احمد غزالی کے حال مین لکھتا ہی "ھذہ النسبة الی الغزال علی عادۃ اھل خوارزم و جرجان فانھم ینسبون الی القصار القصاری والی العطار العطاری" ابن خلکان نے اپنی اس تحقیق کی نسبت سمعانی کیطرف کی ہی، مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعۂ لائڈن نسخہ مین "غزالی" کا لفظ ہی موجود نہین اور نہ اس سلسلہ مین وہان یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ مین زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہی کہ سمعانی نے یہ ذیل مین لکھا ہی جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہی، مرتضٰی زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس مین زیر لفظ "غزل" لکھا ہی "وھو منسوب الی الغزال بائع الغزل او الغزال علی عادۃ اھل خوارزم و جرجان کالعصاری الی العصار" اس لفظ عصاری کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب مین کیا ہی (ورق ۳۹۹ مطبوعۂ بریل ۱۹۱۲ء لائیڈن) العصاری بفتح العین ... ھذہ النسبة الی العصارة، قد ذکرناہ وقد جرت عادۃ عدۃ من البلاد ان ینسب اھلها الی الحرف مثل خوارزم وجرجان وآمل طبرستان، [۶] شعر العجم شبلی ج ۱ ص ۵۳، [۷] لب اللباب عوفی ج ۱ ص ۱۳، گب،

قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی مین بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہینگے ہاشم نہین،

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہے، غلط ہے، مساوات پسند اسلام کی تاریخ مین ایسی بیشمار ہستیان ہین جو ادنیٰ خاندانی پیشون کی نسبت کے باوجود مشاہیر فن اور اکابر علم کی فہرست مین داخل ہین، اور ان کا نام ہم عزت سے لیتے ہین، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کاتنے والے کی طرف منسوب ہین، فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلغ و شہید حسین بن منصور حلاج یعنی نداف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجار یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطار، دوا فروش تھے، نساج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علیٰ ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت دان ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہین، بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہے،

اہل و عیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے، اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف "نظامِ ملک طوسی" کے ضمیمۂ خیام میں خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے استشہاد کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہے کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہیں کی اور ہمیشہ مجرد رہا، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہیں ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہے، علاوہ ازیں ابوالحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد امام محمد بغدادی کے واسطہ سے بیان کیا ہے[1]، اور یہی روایت بعینہ شہرزوری میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اُس نے تاہل اختیار کیا تھا، کم از کم اُسکی اولاد میں ایک لڑکی تھی، جس کی شادی اُسکی زندگی ہی میں بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی،

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلۂ اولاد میں ایک شاعر علی کمال الدین شاہپور اشہری نیشاپوری کا ذکر کیا ہے[2]، اور اُسی کے ضمن میں عمر خیام کا حال لکھا ہے، شاہپور ظہیر الدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزمشاہ کے دفتر انشا کا منصب دار تھا،

---

[1] بلیٹن آف اورنٹیل اسٹڈیز فروری ۱۹۲۹ء میں بیہقی کا اقتباس دیکھو، [2] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی ص ۱۰۵ ترجمۂ آتشکدۂ آذر ص ۱۲۹ بمبئی،

دولت شاہ نے ایک طرف امیر کی وفات کی تاریخ ۶۶۰ھ بتائی ہے اور دوسری
طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نور الدین کی مجلس میں اسکی آمد و رفت کا تذکرہ
کیا ہے، سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے ۶۲۸ھ
تک ختم ہو جاتا ہے، اسلیئے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمد و رفت کا تذکرہ ہوگا،
دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت میں لکھی ہے، جس کے چند شعر یہ ہیں

روزگار آشفتہ تر یا زلفِ تو یا کارِ من	ذرہ کمتر یا دہانت، یا دلِ غمخوارِ من
شب سیہ تر یا دلت، یا حالِ من یا خالِ تو	شہد خوشتر یا لبت یا لفظِ گوہر بارِ من
وصلِ تو دلجوی تر یا شعرہائے نغزِ من	ہجرِ تو دلسوز تر یا نالہ ہائے زارِ من

اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہیں لکھا کہ اُس کا فضل و کمال کن بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا رہینِ منت تھا، حالانکہ خیام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہرزوری میں مذکور تھا مگر ژوکوفسکی کے مضمون کو انتہائی جستجو کا معیار سمجھکر مزید تلاش کی طرف توجہ نہیں کی گئی،

خیام کا وطن نیشاپور ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا اور دنیائے اسلام میں غالباً درسگاہ کی پہلی عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے اواسط میں سامانیوں کے اور اواخر میں دیلمیوں پھر غزنویوں کے زیر حکومت آیا، اور ۴۲۹ھ میں سلجوقیوں نے اس کو لیا، اور چاروں نے اسکی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا،

یہاں پہلا مدرسہ سامانی والیٔ نیشاپور ناصر الدولہ ابو الحسن محمد سمجوری المتوفی ۳۷۸ھ[1] نے امام ابو بکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا[2]، امام موصوف سے پہلے خراسان میں کرامیہ فرقہ جس کا مذہب تجسیم تھا فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہیں جنھوں نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہاں آکر اشعری علم کلام کو پھیلایا، اور آخر کرامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار میں کرامیہ سے مناظرہ پر طلب ہوئے اور واپسی میں زہر دے کر مار دیے گئے[3]، نیشاپور میں کلام و عقلیات کی اشاعت انھیں

۱؎ زین الاخبار مطبوعہ برلن ص ۴۳ ۲؎ طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر ۳؎ ابن خلکان ترجمہ امام و طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲

کے ذریعہ ہوئی،

۲- دوسرا مدرسہ بیہقیہ یہان قائم ہوا، جس کے متعلق سبکی نے لکھا ہے، کہ نظام الملک کی پیدایش (۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ) سے پہلے قائم ہوا[1]، امام الحرمین نے اسی مدرسہ مین تعلیم پائی تھی، امام موصوف ۴۳۸ھ مین وہان پڑھنے جاتے تھے[2]،

۳- تیسرا مدرسہ وہان سعیدیہ تھا، جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر ابن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ مین بنوایا[3]، امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر مین نیشاپور فتح کیا تھا[4]، یہ امیر حنفی تھا، اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لئے بنا تھا[5]، اس نے ۴۱۲ھ مین وفات پائی تھی،

۴- چوتھا مدرسہ نیشاپور مین امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائنی المتوفی ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام ممدوح بھی کلام و عقلیات کے ماہرون مین تھے، علم کلام مین جامع الحلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور رد ملحدین مین تصنیف کی تھی[6]،

حاکم نے تاریخ نیشاپور مین لکھا ہے، جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے، کہ اس سے پہلے نیشاپور مین اس جیسا کوئی مدرسہ نہین بنا تھا،

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ مصر [2] ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲ مصر، [3] ایضاً ج ۳ ص ۱۳۷،
[4] تاریخ زین الاخبار گردیزی ص ۶۳، مطبوعہ برلن،
[5] تاریخ یمینی للعتبی، ص ۴۳۳ مطبع احمدی لاہور ۱۳۰۰ھ، افسوس ہے کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہین لکھی، مگر بہرحال یہ مدرسہ قاضی ابو العلا صاعد بن محمد کے لیے بنا تھا، (عتبی ص ۴۳۳) اور قاضی ابو العلا صاعد بن محمد جن کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا، (عتبی ص ۳۲۶) وہ ۴۰۲ھ مین حج کر کے ادھر آئے تھے، (عتبی ص ۳۲۵) اور انھین کے جوار مین یہ مدرسہ بنا تھا، (عتبی ص ۴۳۳) قاضی ابو العلاء کے دو لڑکے تھے، ابو الحسن اور ابو سعید (عتبی ص ۳۲۹) غالباً انھین ابو سعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعدیہ لکھا ہے، اور دوسرے نے سعیدیہ، لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے، کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب مین سلطان محمود کی زندگی ہی مین ۴۱۲ھ مین ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۷۹، مطبوعہ کاویانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا ۴۰۲ھ کے بعد اور ۴۱۲ھ سے پہلے ہے، [6] ابن خلکان ج ۱ ص ۱۰ ترجمہ امام ممدوح،

۵۔ پانچوان مدرسہ یہان ابوسعید (یا ابوسعد) اسمٰعیل بن علی بن مثنیٰ استرابادی ایک واعظ صوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعد خطیب بغدادی (۳۹۲ھ۔۴۶۳ھ) کے استاد تھے[1]

۶۔ چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۷ھ مین یہان تعمیر کرایا[2]،

۷۔ ساتوان مدرسہ نظامیہ، یہان نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد (۴۵۶ھ مین وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹ھ۔۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا[3]،

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام مین لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہے جس نے مدرسے قائم کیے، مگر سبکی نے طبقات[4] مین مذکورہ بالا مدارس مین سے چند کا تذکرہ کرکے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالبًا مدارس مین وظیفے نہین دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسون کا بانی اول نظام الملک ہوا ہے،

ان مدارس کے علاوہ ابوسہل بن امام موفق اور عبدالکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجلسین قائم تھین،

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا، عین اسی زمانہ مین امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۲۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا، اور یہ اہل حدیث وسنت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا پہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین کرامیہ مجسمہ کی تائید کی[5]، اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ مین جان دی[6]، پانچوین صدی کے وسط مین سلجوقیہ کا آغاز ہوا، تو طغرل کے زمانہ مین عمید الملک کندری کی

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۲۰ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمۂ خطیب [2] سفرنامہ ناصر خسرو ص ۲ کاویانی برلن، [3] سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و ص ۲۵۷ [4] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ ترجمۂ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلد ۲ باب اتہات المدارس مین سبکی کا قول سمجھنے مین غلطی کی ہے، [5] عتبی کی تاریخ یمینی ص ۳۲۴ [6] سبکی کے طبقات مین امام کا حال پڑھو،

وزارت مین اشعریون کی مخالفت ہوئی، اور بر سر منبر اشاعرہ پر لعنت کیگئی چنانچہ [۱] ۴۴۵ھ یا اس
بعد کے سال مین تمام علماے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابو القاسم قشیری وغیرہ مین
علما نے سلجوقیون کی مملکت سے ہجرت کرلی، چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک
وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا، اور آخر تمام ملک پر چھاگیا، دوسری طرف ابن فورک
باقلانی، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان وقلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب
ومستحکم فرقہ بنادیا،

دیالمہ کو مٹا کر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ اور معتزلی العقیدہ تھے، اور عقل ونقل کی اس طرح
تطبیق چاہتے تھے، کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے، اور نقلیات تاویل کر کے ان کے
بنائے جائین، فارابی سے لیکر بو علی سینا تک حکماے اسلام کا یہی دور ہے، فرقۂ باطنیہ کی اصل
بنیاد اسی پر ہے، یعنی یہ کہ یونانی فلسفہ کے الٰہیات کو اصل قرار دے کر قرآن وشرع کو کسی نہ کسی
سے اس کے مطابق کیا جائے، اُن کے نزدیک حکماے یونان اور انبیاء دونون برابر درجہ
تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہی، واضح ہوسکتی
اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہ دین مطبوعہ کاویانی برلن کی اشاعت سے یہ
طشت ازبام ہوچکا ہے،

بہر حال دیالمہ کے زمانہ مین خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری وساری تھی، اور اس

[۱] دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشر ص۲۱ بریل، و تاریخ الخلفاء سیوطی، واقعات ۴۵۶ھ و طبقات الشافعیہ
سبکی ترجمۂ امام ابو الحسن الاشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱ سنہ کی تعیین قشیری کے فتوی کی تاریخ پر مبنی ہو دیکھو
مذکور ج ۲ ص ۲۵۹،

مرکز دعوت، مصر کا فاطمی دار الخلافہ قاہرہ تھا، جس نے اس کو سیاست کے آڑ میں مذہب بنا لیا تھا، ابو علی سینا نے خود اسی باطنی ماحول میں پرورش پائی تھی جیسا کہ اُس نے اپنی خود نوشت سوانحعمری میں اقرار کیا ہے[1]، وہ فلسفہ میں حکیم ابو عبد اللہ ناتلی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے،

وکان ابی ممن اجاب داعی المصریین	اور میرا باپ اُس گروہ میں تھا جس نے مصریوں
ویُعَدُّ من الاسماعیلیۃ وقد	کے داعی کی دعوت کو قبول کیا تھا اور اسمٰعیلی
سمع منھم ذکر النفس والعقل	گنا جاتا تھا اور اُن سے اس نے نفس اور
علی الوجہ الذی یقولونہ	عقل کی بحث جس طرح وہ کرتے ہیں اور سنی
ویعرفونہ ھم وکذلک اخی وکانوا	تھی اور میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا
ربما تذاکروا بینھم وانا اسمعھم	یہ آپس میں اکثر اس قسم کی باتیں کرتے
وادرک ما یقولونہ ولا تقبلہ	تھے اور میں اُن کو سنتا تھا، اور جو وہ کہتے
نفسی وابتدؤا یدعوننی ایضاً	تھے اس کو سمجھتا تھا اور میرا دل اس کو
الیہ ویجرون علی السنتھم	قبول نہیں کرتا تھا، وہ مجھے بھی اس کی تعلیم
ذکر الفلسفۃ والھندسۃ وحساب الھند	دیتے تھے اور وہ اپنی زبان سے فلسفہ، ہندسہ

اُس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا، اور وہ خود بھی اُن کو پڑھا کرتا تھا[2]،

---

[1] اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال میں پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲ مصر و تاریخ الحکماء قاضی کرم قفطی صفحہ ۲۶۹، مصر،

[2] درۃ الاخبار یعنی ترجمۂ اخبار الحکماء بیہقی ص ۳۰، لاہور،

یہ باطنیت فلسفۂ یونان کی صحت پر صد درجہ یقین ہو جانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد مین کمال کو پہنچ چکا تھا، ابو علی سینا گو عملاً باطنی اور اسماعیلی نہین تھا، لیکن ایک معنی مین وہ عقیدۃً ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابو نصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد مین جو تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر مین چھپ چکے ہین) شروع کیا تھا، بو علی سینا نے اپنی شفا اور اشارات مین اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول و منقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسماعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابون مین بدء تکوین عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلل، اور وحی و الہام و نبوت اور جزا و سزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ گھڑ کر کھڑا کیا ہے اس کو ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہین ہے، وہ تمامتر باطنیہ کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے،

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات مین اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے،

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹ کر جب سُنّی سلجوقی ایران و عراق و خراسان پر چھا گئے، اور اشاعرہ نے زور پکڑا، تو دیلمی سیاست و طاقت محض تحریکِ دعوت کے اندر چھپ کر رہ گئی، اور جگہ جگہ دیلمی ہوا خواہ دعاۃ کی صورت مین از سرِ نو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش مین لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ مین تھا، اور دوسرا خراسان و کوہستان مین، حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیان ہین، اس عہد کے باطنی دعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ ملین گے،[1] آخر ابن عطاش نے اصفہان مین اور حسن صباح

---

[1] عبد القاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد مین قریب قریب تھے، انھون نے الفرق بین الفرق مین اشارات کئے ہین۔

نے قزوین مین اپنی باطنی حکومت قائم کرلی،

ادھر علمار کا یہ حال تھا، کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقون کے مقابلہ مین یہ دونون ایک تھے، مگر آپس مین ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابوالحسن اشعری، امام الحرمین، ابوسہل بن موفق، ابوالقاسم قشیری، ابواسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائنی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات مین پڑھو)

پھر ایسی حالت مین کہ علما و فقہا کی عزت و حرمت، سلطانی دربارون مین تھی، انکی جاہ پرستی، حرص و طمع، رشک و حسد اور مناظرون کے افسانے امام غزالی کی احیاء العلوم کے باب المناظرہ مین دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہین، اور جس کی بنا پر وہ دربار، اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہوگئے تھے،

یہ اس عہد مین اُس ملک کا، اور اس شہر کا ماحول تھا، جسمین عمر خیام نے ہوش کی آنکھین کھولین شہر نیشاپور مین جیسا کہ دکھایا گیا، اسوقت متعدد باقاعدہ درسگاہین، اور علما کی مجلسین قائم تھین، انھین کے آغوش مین خیام پلکر جوان ہوا، خصوصیت کیساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دین، تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی سنہ ۴۹۴ھ شافعی کی مجلس مین خیام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۷۸) دیکھو اس کتاب کے صفحات ۲۷۷ و ۲۷۸ مطبع معارف مصر و راحۃ الصدور راوندی صفحہ ۱۵۶ اگرچہ اصفہان کا قلعہ دیلمیون ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر و راحۃ الصدور صفحہ ۱۵۶) ام عبد الدولہ دیلمی کو جب سنہ ۴۲۰ھ مین سلطان محمود نے گرفتار کیا، تو اس کے خاص ساتھیون مین باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑا گیا، اور ان کو سولی دی گئی (ابن اثیر واقعات سنہ ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامہ نظام الملک فصل ۴۶ و ۴۷ "در خروج باطنیان"

مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ اُن کے صاحبزادہ امام ابوسہل کی مجلس مین کی ہوگی، جو اپنے زمانہ مین امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی، خصوصاً امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، اُن کی درسگاہ اسی شہر مین قائم تھی، اور جن کے فیض تربیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے،

عالی رومی نے ربیع المرسوم مین (شاید تاریخ استظہاری سے) یہ نقل کیا ہے، کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد (بن) منصور سے پڑھا، اور سترہ[1] برس کی عمر مین اپنے ہمعصرون سے بڑھکر کمال حاصل کیا،

"پس از رشد بوبغ حکیم فہیم حکمت فروغ بخدمت ناصر الملۃ والجمہور مولنا شیخ محمد منصور شتافتہ، کہ آن ذات معمور لستا مولنا حکیم سنائی بود، واین بزرگوار مغفور بموارد اقتباس آیت نور از مشکاۃ معارف منصوری نمودہ تا بحدیکہ در سن ہفدہ سالگی قصب السبق مہارت از مضمار حکمت و بلاغت در ربودہ"[1]

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ[2] اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن ہی، مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالباً مراد ابو المفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاۃ خراسان ہین جنکی مدح مین سنائی نے نو بندون کا ایک قصیدہ کہا اور جنکے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہے، مگر ان تمام مدائح مین سوائے طالب صلہ کے استادی و شاگردی کے تعلق کا کہین ذکر نہین، اداوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلائے دہر مین لیا ہے، (صد۳۰)

خیام کے اساتذۂ ہیئت مین ایک نام نمایان نظر آتا ہے، اور وہ نام ابو الحسن الانباری کا ہے، ابو الحسن بیہقی شہرزوری اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہے، شہرزوری میں ہے ...

---

[1] ربیع المرسوم عالی نسخۂ دار المصنفین صد۱۲۱ [2] افسوس ہے کہ سنائی کی تاریخ ولادت و وفات کے سنین مین بھی بہت اختلافات ہین،

ابوالحسن الانبیری کان حکیما	ابوالحسن انبیری فلسفی تھا، اور اس پر ہندسہ
والغالب علیہ الھندسۃ	(اور ہیئت کا علم) غالب تھا، خیام اس سے
(والھیئۃ) وکان الخیامی	حاصل کرتا تھا، اور وہ خیام کو مجسطی (یونانی
یستفید منہ وھو یقرء لہ	ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)
المجسطی، (نسخۂ قلمی کتبخانۂ ندوہ)	پڑھاتا تھا،

ابوالحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار میں ہے،

"باوجود تجرد، علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود، و حکیم فیلسوف عمر بن خیام از وے استفادت می کرد، و مجسطی از وے فرا گرفت[۱]"

لطیفہ:- ایک دن ابوالحسن انبیری خیام کو مجسطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہوں، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا،

اَفَلَمْ يَنْظُرُوْٓا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ	کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہیں دیکھتے
بَنَيْنٰهَا (ق - ۱)	کہ ہم نے اسکو کیسے بنایا،

کی تفسیر کر رہا ہوں[۲]،

یہ معلوم نہیں کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع میں بتایا جا چکا ہے، کہ خیام

---

[۱] درۃ الاخبار و لمعۃ الانوار مطبوعہ اورینٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵،
[۲] شہرزوری ترجمہ ابوالحسن الانبیری نسخۂ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ، درۃ الاخبار ص ۷۵، و نیز الجواہر (لغت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف،

سنے اپنے رسالۂ کون وتکلیف مین ابوعلی سینا کو اپنا استاد (معلّمی) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو [1]
وہ اُس کی تصنیفات سے بیحد عقیدت رکھتا تھا، رسالۂ کون وتکلیف مین وہ ابوعلی سینا کو افضل
المتاخرین (پچھلے فلسفیون مین سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقول عشرہ کا وہ [2]
قائل تھا، انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ مین بھی ابوعلی سینا کی شفا کے مطالعہ مین مصروف تھا،
ابوعلی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ مین تھے، ممکن ہے اُن سے
فلسفہ کا درس اُس نے لیا ہو، اور اسی لئے وہ ابوعلی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابوعلی سینا
کے شاگردون مین محمد بن عبدالرحیم نسوی نے ۴۷۳ھ مین خلق کائنات اور تکلیف خلق کی نسبت
خیام سے سوالات پوچھے تھے، اور ان سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کرلی تھی، [3]

ابوالبرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا، محمد بن ملک
شاہ سلجوقی اور خلیفہ مسترشد باللہ کے درباروں مین رہا تھا، اُس نے "کتاب المعتبر" نام ایک کتاب

---

[1] رسالۂ کون وتکلیف (مجموعۂ جامع البدائع) مصر ۷، اور رسالۂ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری [2] بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹ و شہرزوری [3] دیباچہ رسالۂ کون وتکلیف مصر [4] قفطی تاریخ الحکماء مین اس کتاب کی نسبت لکھتا ہے:-

کان فی وسط الماۃ السادسۃ.. صنف فیھا کتابا سماہ المعتبر اخلاہ من النوع الریاضی واتی فیہ بالمنطق والطبیعی والالٰھی فجاءت عبارتہ فصیحۃ ومقاصدہ فی ذلک الطریق صحیحۃ وھو احسن کتاب صنف فی ھذا الشان فی ھذا الزمان

(ص ۲۲۳ لیزگ و ۲۲۴ مصر)

وہ چھٹی صدی کے وسط مین تھا...... اس مین اس نے ایک کتاب تصنیف کی جسکا نام "معتبر" رکھا جس مین ریاضی کی بحث نہین، صرف منطق، طبیعیات اور الٰہیات ہین، اس کی عبارت فصیح، اور اُسکے مقاصد اس راستہ مین صحیح ہین، اور وہ اس علم مین اس زمانہ مین بہترین کتاب ہے،

ارسطو کے فلسفہ کی رد میں لکھی تھی جس کے ضمن میں ابو علی بن سینا پر بھی اعتراضات اس نے کئے تھے۔ یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین میں اسکی بہت تعریف کی ہے (الرد علی المنطقیین کا اصل نسخہ حیدرآباد میں ہے اور اس کی نقلیں پیر جھنڈا سندھ، ندوہ، اور دار المصنفین میں ہیں)

شاہان دیلم کی بقیہ یادگاروں میں سے ایک امیر عضد الدین[1] علاء الدولہ فرامرز بن علی شہر یزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل و فلسفی تھا، وہ ابو البرکات کا طرفدار تھا[2]، خود بھی مصنف تھا، بہجۃ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ میں یہ زندہ تھا،

---

[1] شہرزوری میں یہ نام عضد الدین ملک یزد ہے اور درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی میں یہ نام اس طرح ہے "الملک العالم العادل عضد الدنیا والدین علاء الدولہ فرامرز (بن) علی بن فرامرز ملک یزد" ان دونوں کتابوں میں عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی کا یہ تذکرہ موجود ہے، ابن اثیر حوادث ۵۱۳ھ میں اس سلسلہ میں اسکا نام آیا ہے کہ اس نے ۵۱۳ھ میں شہر یزد میں ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۲۶ بریل) اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام "عضد الدین فرامرز بن علی" لکھا ہے،

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرہ میں سلطان محمود بن محمد بن ملک شاہ سلجوقی (۵۱۱ھ تا ۵۲۵ھ) کے دور سلطنت میں [illegible] عضد الدین علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرز بن علاء الدولہ کا ذکر آیا ہے جن سے سلطان سنجر کے برادرانہ تعلقات تھے، (ص ۱۴۱ مصر)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو کالیجار گرشاسپ اور عضد الدین فرامرز ثانی مذکور دونوں بھائی تھے اور دونوں نے یکے بعد دیگرے یا ایک ہی ساتھ [illegible] پایا تھا، یا ناقلین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل میں امرائے اصفہان تھے اور ان کا گھرانہ [illegible] تھے اور سلوک باہم سے قرابت قریبہ رکھتے تھے، ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے "علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسپ [illegible] ابو جعفر فرامرز بن کاکویہ" اور لکھا ہے کہ ان کے اسلاف اصفہان کے امیر تھے اور یہی فرامرز اول ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو [illegible] کیا تھا

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدر شناس تھے، ابو جعفر فرامرز اول والی اصفہان ابو علی بن سینا [illegible] اس کے بیٹے "علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز اول نے معزی شاعر کو ملک شاہ تک پہنچایا تھا جس کا ذکر چہار مقالہ (ص ۴۲ گب) میں معزی کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ میں جنگ میں مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۴۸۸ھ ج ۱۰ ص ۲۱) یہی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر [illegible] ہے [illegible] ابن اثیر ۵۱۳ھ میں موجود تھا، اور جو غالباً ۵۱۳ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابو کالیجار گرشاسپ [illegible] محمود سلجوقی (۵۱۱ھ تا ۵۲۵ھ) کا معاصر ہے،

ان امراء کے آداب و القاب میں ہمارے ماخذوں میں اختلاف ہے،

[2] درۃ الاخبار میں اس موقع پر ترجمہ الٹ ہو گیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہو گئی ہے "مگر بدعت ابو البرکات کہ فساد [illegible] اعتقاد نسبت

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابوالبرکات نے ابوعلی سینا پر جو اعتراضات کئے ہیں اُن کے متعلق تمھاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابوالبرکات نے ابن سینا کی بات نہیں سمجھی اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہیں کہ وہ اُس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کر سکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہو کر کہا کیا ابوعلی سینا سے بڑھکر کسی کا علم و فہم ہونا محال ہے؟ خیام نے کہا ہاں محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہیں ہے، تم کہتے ہو کہ ابوالبرکات کا یہ رتبہ نہیں کہ وہ ابوعلی سینا کا کلام سمجھے، اور اس پر اعتراض کرے، لیکن میرا یہ غلام کہتا ہے کہ ابوالبرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اسکی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کو جس سے تمھارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعوی سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن و طنز کا کوئی جواب نہ دیا۔ (بیہقی، شہرزوری، درۃ الاخبار مطبوعہ ...)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام، ابوعلی سینا سے کس درجہ متاثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل میں فاضل المتاخرین سے ابوعلی سینا کو مراد لیا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اُس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہیں کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۲) بادیبوں سے، رسالہ لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی سطر بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصحیح کی ہے کہ اصل میں یہ ہے وکان یذب عن رای الحکیم، یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا، اور شہرزوری کے پیش نظر قلمی نسخہ میں ہے۔ یرد عن رای ابی البرکات

اُس سے کہیں کہیں اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہرحال خیام، ابوعلی سینا کے خیالات سے متاثر تھا، اور اس سے قیاس ہوتا ہے کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابوعلی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا،

اس وقت غزنین میں غزنوی سلاطین اور بلخ و بخارا میں ایلک خانی بادشاہ تھے یہ دونوں علم و فن کے قدردان تھے، ابوعلی سینا نے آل سامان کے دور میں جبکہ دارالحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلایا تھا، اس لئے ہرات، بلخ، اور بخارا میں ابوعلی سینا کے تلامذہ موجود تھے ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین میں گذرا، ادھر اصفہان و ہمدان ورے میں بھی بوعلی سینا کے اثرات تھے، جہاں اس نے وزارتیں اور امارتیں کی تھیں اور مختلف زمانوں میں قیام کیا تھا،

ابوعلی سینا کے مشہور تلامذہ میں جو لوگ ایسے ہیں جن سے خیام کی ملاقات ہو سکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہیں،

۱۔ حکیم ابومنصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی ۴۴۰ھ یا ۴۵۰ھ اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ میں گنجائش پیدا ہو سکتی ہے،

۲۔ بہمنیار آذربائجانی المتوفی ۴۵۸ھ،

سلہ اس موقع کی عبارت تواریخ حکماء میں مختلف ہے، تتمہ میں اُس کی وفات کا سال ۴۴۰ھ ہے، (یعنی ابوعلی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار زین ابوعلی سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی ۴۵۰ھ میں) ایران پرنتۃ الاخبار کے محشی سے ابومنصور کے بجائے بہمنیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱۱ حاشیہ ۲) اور تتمہ نو دری میں ہے، ص ۱۰۴ "ابوعلی سینا کے بائیس برس بعد ۴۵۰ھ میں" لیکن یہ دونوں باتیں یعنی

خیام کا معاصر ابوالعباس لوکری اسی بہمنیار کا شاگرد تھا، اور شہرزوری نے خیام اور ابوالعباس لوکری کو باہم "قرین" کہا ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہے کہ بہمنیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصاً جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ ص۸۵) بائیس برس بعد اور ۴۴۲ھ ایک ساتھ درست نہیں ہو سکتیں، غالباً یہ سہو قلم ہے۔ بائیس برس اگر صحیح ہے تو ۴۵۲ھ ہونا چاہیے اور اگر بارہ برس صحیح ہے تو ۴۴۲ھ ہونا چاہیے۔ عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں (ص ۲۵۳) ابو منصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اس کا نسب یوں نقل کیا ہے: ابو منصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ۔

فصل اوّل

تمام تذکرے اس پر متفق ہیں کہ فلسفہ و حکمت میں ابوعلی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا، بیہقی اور شہرزوری میں ہے،

وکان تلو ابی علی فی اجزاء علوم	علوم حکمت کی مختلف قسموں میں ابوعلی کے
الحکمۃ .... واما	بعد وہی تھا .... لیکن فلسفہ
اجزاء الحکمۃ من الریاضیات	ریاضیات اور معقولات تو وہ ان میں
والمعقولات فکان ابن بجدتها	یگانہ تھا،

قفطی نے (جس کی عبارت میرے خیال میں بعینہ عماد کاتب کی نقل ہے، جو خیام سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہے۔

امام خراسان وعلامۃ الزمان	پیشوائے خراسان اور علامۂ زمان ...
.... وکان عدیم	.... علم نجوم اور
القرین فی علم النجوم والحکمۃ وبہ	فلسفہ میں خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان علوم
یضرب المثل فی هذه الانواع لو	میں اس کی مثال دی جاتی ہے، کاش اگر وہ [illegible]

رزق العصمۃ،   سے محفوظ بھی رہ سکتا،

شہرزوری مین ہے،

اذا عُدّت حکماء خراسان فہو   اور جب حکماے خراسان کا شمار کیا جاوے

ازخرہم بِجرًا، ولہ فیہم قدرًا،   تو خیام ان مین بحرِ زخار اور سب سے بلند مرتبہ

واطول ہم فی الریاضیات باعًا،   اور ریاضیات مین سب سے بڑا، اور

وامتہم فی القیاسات الحسابیۃ   حسابیات مین سب سے بڑھکر ہی

انفاسًا،[1] (ص۲۶ نسخہ ...)

فردوس التواریخ مین مولنا ابرقوہی (۸۰۸ھ) کہتے ہین،

خیام وہو عمر بن ابراہیم خیام × × × در اکثر علوم خاصہ در علم نجوم سرآمدۂ زمان خود بود

(المظفریہ ص ۳۳۵)

مشہور شاعر و حکیم و فلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم و مہندس و فلسفی و ریاضی دان

چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف مین اسکو علم و فضل مین عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے[2]

زان عقل بدو گفت کہ اے عمرِ عثمان،

ہم عنصرِ خیامی و ہم عنصرِ خطاب

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات سے پچاس ساٹھ برس بعد تک اس کے فضل

کمال کی شہرت زندہ، اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی،

---

[1] تعجب ہے کہ نزہۃ الارواح (تاریخ الحکما) شہرزوری کے یہ فقرے ... کے اقتباس مین ... ۲ تحفۃ خاقانی

مطبوعہ نولکشور،

خیام کی یہ کیسی بدبختی ہے کہ وہ مشرق مین تمام علوم حکمت مین سے سب سے زیادہ نجوم کا ماہر مانا گیا اور مغرب مین وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہو کر رہگیا، حالانکہ یہ دونون چیزین اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہین، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی کہتا ہے، وہ اس کو اپنی کتاب چہار مقالہ مین تین جگہ یاد کرتا ہے، اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے، کہ امام عمر خیام کو علم نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی، اور وہ اس کو بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

"اگر چہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم، امّا ندیدم او را در احکام نجوم ہیچ اعتقاد سے" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالین لکھی ہین کہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا، اور خود ساعت دیکھکر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا، کہ زور سے آواز ہوئی، اور ابر چھاگیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا، حضور مطمئن رہین، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا، (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکام نجومی کی ایسی شہرت تھی، کہ لوگ اس کی مثالین دیتے تھے، سلطان محمد بن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے ۵۰۱ھ مین لڑنے کیلئے[1]

[1] واقعۂ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر جلد عاشر حوادث ۵۰۱ھ

جانا چاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصولِ مقصد کے لیے مناسب نہیں سمجھتے تھے اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہیں کرتے تھے، لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اُس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام و اکرام سے مالا مال کیا گیا۔ ساتھ ہی درباری منجموں پر بادشاہ نہایت غضبناک ہوا کہ وہ اتنی طرح ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کر سکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمامتر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ آئے تو

"بنویسند و بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید"[1]

طب میں بھی اس کا پایہ بلند تھا،

"در طب دستے عظیم داشتے و ابن بجدہ آن بودے، و صرف عمر در مطالعہ آن کردے"[2]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سنجر جو ۴۷۹ھ میں پیدا ہوا تھا اس کو بچپن میں چیچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا[3]، اور جیا، اور سب بھائیوں سے زیادہ حکومت کی،

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امراء و سلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیونکہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف "جبر و مقابلہ" کے دیباچہ میں اس پر افسوس کرتا ہے، کہ ذلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم و فن کے قدردان نہیں[4]، ان بدنی اغراض سے علم طب کے

[1] چہار مقالہ ص۶۵ گب، [2] وترۃ الاخبار لاہور ص۹، [3] بیہقی و شہرزوری، [4] مقدمہ جبر و مقابلہ خیام ص۲ پیرس،

سوا اور کیا مراد ہو سکتا ہے،

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی میں بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہقی اور شہرزوری میں ہے،

وکان عالماً باللغۃ والفقہ والتواریخ — وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا،

قرأت ایک ایسا علم ہے، جس سے خاص ہی خاص لوگوں کو دلچسپی ہو سکتی ہے، اور یہ قیاس میں بھی نہیں آسکتا کہ ایک خشک ریاضی دان اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ تاہم وہ اس میں بھی ید طولیٰ رکھتا تھا،

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبدالرزاق[1] ایک ملا صفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہیں اکثر دامن تر رہتا تھا، مگر بہرحال اسکی مجلس علماے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک وہ سلطان سنجر سلجوقی کا وزیر رہا، اور ۵۱۵ھ میں مرا، اسکی مجلس میں ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرا ابوالحسن غزال[2] دونوں گفتگو کر رہے تھے، اتنے میں حکیم خیام آپڑا، دونوں نے کہا کہ واقف کار آگیا، "علی الخبیر سقطنا" مسئلہ اسکے سامنے پیش ہوا، خیام نے قاریوں کے اختلافات کو اور ہر ایک کی علت کو بیان کیا، اور قرأت شواذ یعنی قرأت یا

---

[1] عبدالرزاق کا مختصر حال زبدۃ النصرہ للبنداری ص ۲۴۴ مصر، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱۰ ص ۱۹۱ نیز ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر ص ۴۰ میں بحوالہ حبیب السیر مذکور ہے،

[2] ابوالحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا مختصر حال اس کے معاصر عبدالغافر نے سیاق میں لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا (جلد ۵ ص ۱۰۱) میں حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف میں بھی ممتاز تھا، امرار کے درباروں میں کم جاتا تھا، نحو و قرأت میں اس کی مفید تصنیفات ہیں، شعبان ۵۱۶ھ میں وفات پائی،

کی آیتون کی غیر معروف قرائتین اور اُن کی علتین ذکر کین، اور پھر اُن تمام مختلف پہلوؤن مین سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابوالحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سنکر دنگ رہگئے اور فرمایا:"خدا علما رمین تمھارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریون کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان مین سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا چہ جائیکہ حکما وسے یہ امید رکھتا[1]"

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہرزوری نے قاضی عبدالرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے، کہ مرو کے حمام مین اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورۂ ناس اور سورۂ فلق) کا مطلب پوچھا، اور سورۂ ناس مین بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہین اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کردیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتون کی تفسیر بیان کی کہ اب کی وہ تقریر اگر قلم بند کرلیجاتی تو ایک کتاب ہوجاتی، اس کے بعد کہتا ہے،

مع انه لم یمتط غارب فما	ترجمہ	حالانکہ یہ فن وہ ہو کہ خیام اسکی پشت پر سوار
ظنك بعلم قد انعب نفسه		نہین ہوا، تو اس علم کی نسبت قیاس کرو
فیه[2] (شہرزوری ص ۲۶)		جسکی طلب و تکمیل مین اُس نے اپنی جان کو

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے،

اردو کے ایک لائق مصنف[3] نے اخبار العلما ر باخبار الحکما رقفطی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے

---

[1] بیہقی و شہرزوری [2] تعجب ہے کہ زوکوودسکی کے اقتباس مین یہ واقعہ بھی متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا، [3] نظام الملک طوسی ص ۹۸ ۴، نامی پریس کانپور،

قفطی کی عبارت یہ ہے، "یُعلِمُ علمَ یونان" (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یعلم کو مزید کے بجائے مجرد یعنی یَعلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہونگے، کہ خیام یونان کا علم جانتا ہے۔ بہرحال علمِ یونان سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے، نہ کہ "یونان کی زبان"

ریاضیاتِ ہند سے واقفیت | گو کسی تذکرہ نگار نے نہین لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ "اہل ہند کو چند ایسے طریقے معمولی استقرار سے معلوم ہوئے ہین، جنسے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے نکال لیتے ہین، پھر کہتا ہے کہ مین نے ان طریقون کی بحث پر ایک کتاب لکھی ہے[1]،

ادب و انشار | آخری چیز اس کی ادب و شاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی مین ہین، اس وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیستان نویسی کو اپنا کمال نہین سمجھا تھا، اس کی نثر مین ایک حد تک زور ہے، رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زورِ انشا کا اظہار ہوتا ہے،

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابو الحسن بیہقی اپنے باپ کے ساتھ ۵۰۷ھ (یا ۵۰۸ھ) مین اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحاناً ریاضیات کے چند سوالون کے بعد حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا صحیح جواب سنکر اس نے کہا[2] ع

شِنشِنۃٌ اعرِفُھا من اخزم

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جسکا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و

---

[1] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ص۵ [2] بیہقی و شہرزوری، و فردوس التواریخ،

کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سر لابیہ،

شاعری | عربی و فارسی دونون زبانون مین شاعری کرتا تھا، اسکی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کیگئی ہے،

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر مین ادیب و شاعر ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب مین عماد نے ان ادیبون اور شاعرون کے تذکرے لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۹۰ھ تک مرے ہین، انھین مین ایک خیام ہے چنانچہ عماد نے جیساکہ قفطی مین ہے، اسکی نسبت لکھا ہے، "ولہ شعر طائر" یعنی اس کے اشعار کو پرپرواز حاصل تھا،

حافظہ | اُس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان مین ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی، اور یاد کرلی، اور نیشاپور آکر لکھوا دی، اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا[1]

---

[1] شہرزوری ص ۳۶ و بیہقی،

خیّام ابوطاہر کی تربیت مین

خیام نے تحصیل کمال کے بعد، درس و تدریس کے بجائے، غالباً تحریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزون تھا، اور ریاضیات مین بھی مساحت، جبر و مقابلہ، اور اقلیدس کی طرف اس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان مین سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے، جس مین اس فن کے مشکلات کو حل کیا، مسائل کی نئی نئی صورتین نکالین، اور ان کو ثابت کیا ہے،

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق مین اس کی ابتدائی تصنیفات مین سے ہے، اس مین اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب "البرہان علی الصحۃ استخراج اضلاع المربعات والمکعبات" کا حوالہ دیا ہے (ص ٩ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالہ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا جس کی نسبت وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس مین ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہین، جو ہنوز دریافت نہیں ہوئے تھے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہین ہوئی، یہی سبب ہے کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین زمانہ کی ناقدردانی اور کس مپرسی کی شکایت کرتا ہے، اور لکھتا ہے کہ

نجوم وطب کے علاوہ کسی عقلی علم وفن کی قدر اس زمانہ مین نہین،

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین لکھتا ہے،

ولم اتمکن من التجرد لتحصیل ھذا
الجبر والمواظبة علی الفکر فیه
لاعتراض ماکان یعوقنی عنه
من صروف الزمان، فانا قد
منینا بانقراض اھل العلم
الا عصابة قلیلی العدد کثیری
المحن فھمھم افتراص (اعتراض)
غفلات الزمان لیتفرغوا فی
اثنائھا الی تحقیق واتقان علم،
واکثر المتشبھین بالحکماء فی
زماننا ھذا یلبسون الحق
بالباطل، ولا یتجاوزون حد
التدلیس والترائی بالمعرفة
ولا ینفقون القدر الذی
یعرفونه من العلوم الا فی

(اعراض بمبئی نسخہ ص ۳۳۲)

اور مین اس فن کی تحقیق اور اس مین مسلسل
غور وفکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے
نہ پاسکا، کہ زمانہ کی گردشین مجھے اس سے روکے
تھین، اور اہل علم کے مٹ جانے کی مصیبت
مین ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے اہل علم جو باقی
ہین، وہ زیادہ تکلیف مین گرفتار ہین اس لیے
زمانہ کی غفلتون کے سبب سے وہ تحقیق کا وقت
نہین نکال سکے، اور آجکل حکماء کے جو نقال
لوگ موجود ہین، وہ حق کو باطل کیساتھ ملا دیتے
ہین، اور فریب اور علم کی نمایش کی حد سے
آگے نہین بڑھے ہین اور جس قدر اُن
کو معلوم بھی ہے، اس کی بھی مانگ نہین
ہے، لیکن چند بدنی پست اغراض کے
لیے،

اس سے عیان ہے، کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی، جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی سرپرست نہ پا سکا تھا، اور سلجوقیون نے علوم عقلیہ کے واقفکارون کی سرپرستی نہین شروع کی تھی کیا یہ الفاظ اُس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستانون کے مطابق نجوم وہیئت کی طلب و تعلیم سے پہلے ہی بارہ سو اشرفی کا سالانہ وظیفہ نظام الملک کی طرف سے نیشاپور مین پاتا ہو،

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اُس نے اشارہ کیا ہے کہ اُن کی کچھ قدر ہے، وہ علم طب اور نجوم ہین، سلاطین بیماری و صحت کے لیے طبیب اور صلح و جنگ اور آمد و رفت کی تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے دربارون مین رکھتے تھے،

اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاۃ ابوطاہر کا ذکر کرتا ہے،

ولما منّ اللہ تعالی علیّ بالانقطاع الی	اور جب خدا نے مجھ پر مہربانی فرما کر مجھ کو اپنے
جناب سیدنا الاجل الاوحد	بزرگ یکتا قاضی القضاۃ امام ابو طاہر عبدا
قاضی القضاۃ الامام السید ابی	ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے حاسدون
طاہر ادام اللہ علوہ وکبت	اور دشمنون کو سرنگون کرے، ان کے پاس پہنچا
حسدتہ واعداءہ بعد الیاس	وقت رہنے کا شرف عنایت کیا، جبکہ انکا
من مشاہدۃ کامل مثلہ فی کل	کسی ایسے کے جو ہر علمی و عملی فضیلت مین
فضیلۃ علمیۃ ونظریۃ وجمع	کامل اور علوم مین ماہر اور اعمال مین بہتر
بین النفاذ فی العلوم والتثبت	اور اپنے ابنائے جنس مین سے ہر ایک کی

والاعمال وطلب الخير لكل واحد	خیر خواہی مین مستعد ہو پانے سے مایوسی ہو چکی
من ذ ی جنسه فانشرح بشاشته	تھی، تو انکی ملاقات سے میرا دل کھل گیا اور
صدری وارتفع بصحبته	انکی صحبت سے میری شہرت بلند ہو گئی اور
ذکری، وعظم بالاقتباس من انواره	انکے نور سے استفادہ کرنے سے میری حیثیت
امری، واشتد بآلائه ونعمه	بڑھ گئی، اور انکے احسانات اور انعامات سے
ازری، فلم اجد بدًّا من ان اتحف	میری پیٹھ مضبوط ہو گئی، تو پھر مجھے اُنکی
نحو تلافی مافوتته ریب الزمان	تلافی سے جس سے حوادث زمانہ نے ہمکو اب تک
من تلخیص ما تحقق من لباب	محروم رکھا تھا یعنی مسائل حکمت کی تحقیق،
المعانی الحکمیة تقرباً الیٰ مجلسه	کوئی چارہ نہین رہا، یہ اس لیے تاکہ اسکے ذریعہ
الرفیع، (ص)	ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو،

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل سکتی ہے
اور ابو طاہر نام کسی گمنام کا نام ان سلاطین اور نامور وزرا سے سلجوق کی جگہ جگہ پا سکتا تھا، اس سے
ظاہر ہے کہ اسکی یہ کتاب سلجوقی دربار مین آنے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور وہ اس وقت ابو طاہر
نام کسی قاضی القضاۃ کی تربیت مین تھا،

ابو طاہر کون ہین؟ ان خوش قسمت قاضی القضاۃ ابو طاہر کی تلاش و جستجو مین ہم نے تاریخ و رجال
کی تمام متداول کتابین چھان ڈالین، مگر اس عہد مین ایسا ابو طاہر جو ۴۴۰ھ (خیام کے سال
پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصدخانہ مین آنے) کے درمیان نمایان ہو اور علم و فضل کی

انعام واکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہمیت رکھتا ہو، نہیں ملا، وفیاتِ ابن خلکان، فوات الوفیات ابن شاکر کتبی، انسابِ سمعانی، معجم الادباء یاقوت، طبقات الشافعیہ سبکی، طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا، تاریخ زبدۃ النصرۃ، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر سب کچھ دیکھا، اور پڑھا، مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے ابن اثیر کے ایک گوشہ میں ایک ممتاز سمرقندی ابوطاہر کا پتہ چلتا ہے، اور سبکی میں بھی وہ نام علماء اور وہ دولتمند، صاحبِ جاہ، اور صاحبِ علم بھی نظر آتے ہیں، اور اُن کا تعلق ایلک خانی شمس الملک خاقانِ سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے، اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی اُن کے تعلقات قائم ہوئے ہیں،

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے، کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابوطاہر ہو گا، خیام کی مذکورہ بالا عبارت سے عیاں ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے درباروں تک نہیں پہنچا تھا، انھیں قاضی ابوطاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا، اور اسکی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے اس نظریہ کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے، کہ ۴۶۷ھ یعنی رصد خانہ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے وہ ترکستان میں تھا، اور وہیں سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا، اور اسی مغالطہ کے سبب سے غالباً بعضوں نے اس کو ترکستان کے شہروں سے نسبت دی ہے، اور بلخ وغیرہ کا باشندہ بتایا ہے، بہرحال ترکستان میں وہ پہلے ابوطاہر سے روشناس ہوا، اور شاید ابوطاہر ہی کے ذریعہ سے شمس الملک خاقانِ بخارا تک پہنچا، اور یہی وہ زمانہ ہے، جب شمس الملک اپنی قدر شناسی سے خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا،

ابوطاہر کے نام سے اس عہد میں ابوطاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابو طاہر قسمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہین، مگر ان مین سے کوئی قاضی القضاۃ کی حیثیت نہین رکھتا تھا، علاوہ ازین پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا، تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزت کیون دیتا، اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا، اور معلوم ہے سنجر سے خیام کو لطف نہ تھا، اور یہ ابو طاہر قسمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ اواخر کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قویٰ، عدمِ جوش، اور لاادریت کا تھا، جو رسالۂ جبر کے جذبات کے سراسر خلاف ہے، جسمین قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق، اور نوجوانی کی امنگون کا نظارہ نمایان ہوتا ہے، اور پھر یہ دونون ابو طاہر ایسے لائق و فائق و قدردان بھی نہ تھے کہ کسی اہم کتاب اُن کی ایسی بلند علمی تعریفون کے ساتھ اُن کی طرف منسوب کیجاسکی، اس لیے لازماً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزراء کے تعلق سے پہلے کی ہے،

ابو طاہر ساری سمرقندی

ظنِ غالب ہے کہ قاضی القضاۃ ابو طاہر سے خیام کی مراد امام ابو طاہر ساری سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل مین مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی) کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان مین ہوئی، اور پرورش، نشوونما، تعلیم و تربیت سمرقند

---

۱ جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچۂ رباعیات خیام مطبوعۂ برلن صفحہ ۲ مین یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب ملک شاہ کی وفات اور زیج کی بربادی (؟) کے بعد لکھی ہو، گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود ر اور اہین اوقات پژمردگی تالیف کردہ ہے، لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن مین سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابو طاہر کون ہو سکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزراے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جاسکی اس لیے یہ کتاب اس پژمردگی کے عہد مین نہین لکھی گئی ہے جو خاتمۂ عمر مین ہوتی ہے، بلکہ اس پژمردگی کی حالت مین لکھی گئی ہو جو اوائلِ عمر مین کسی مناسب ماحول کی تلاش مین پیش آتی ہے،

مین پائی تھی، اور وہان کے رئیس شافعیہ ہو گئے تھے، فقہ و حدیث کے عالم تھے، (سبکی) اور دولتمند بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت سنہ ۴۳۰ھ کے بعد اور وفات کا سال سنہ ۴۸۴ھ ہے، سبکی مین ہے،

عبد الرحمن بن احمد بن علک	عبدالرحمن بن احمد بن علک ابو طاہر
ابو طاهر السارى احد الائمة	اماموں مین سے ایک اصفہان مین
وُلد باصفهان بعد ثلاثين	سنہ ۴۳۰ھ کے بعد پیدا ہوے، اور سمرقند
واربع مائة وحُمل الى سمرقند	لیجائے گئے، وہین تعلیم پائی، ..
تفقه بها ...... شیوخ کے نام	....
مین) توفی سنة اربع وثمانین	.... سنہ ۴۸۴ھ مین بغداد

واربعمائة ببغداد، (طبقات الشافعیہ ۴۲) مین وفات پائی،

صاحب علم ہونے کے ساتھ، یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگون مین تھے، سمرقند مین شمس الملک کے تخت پر اب احمد خان[1] تھا، اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے چنانچہ سنہ ۴۸۲ھ مین یہی ابو طاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کر کے نکلے، اور ملک شاہ کے پاس آکر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے، اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر مین ہے،

وحضر الفقيه ابو طاهر بن علك	فقیہ ابو طاہر بن علک شافعی شکایت

---

[1] ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے،

الشافعی عند السلطان شاکیا وکان	لے کر آئے، اور وہ احمد خان سے ڈرتے
یخاف من احمد خان لکثرۃ مالہ.....	تھے کہ اُن کی دولت بہت تھی.....
فاجتمع بالسلطان وشکی الیہ	... تو سلطان سے ملے اور اس کو ملک
اطمعہ فی البلاد، (ج ۱۰ص ۱۲۸)	(ترکستان) کی فتح کی لالچ دی،

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے، کہ ترکستان مین قاضی موصوف کی عزت کیا تھی، سلجوقی ملوک و سلاطین و امراء و وزراء مین اُن کا یہ پایہ تھا کہ جب ۴۸۲ھ مین انھون نے وفات پائی، تو تمام امراء و وزراء پیادہ جنازہ کے ساتھ تھے، اور نظام الملک گو اپنے ضعف کی وجہ سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اثیر مین ہی،

وفیہا (۴۸۲ھ) فی شوال توفی	اور اس سال (۴۸۲ھ) شوال مین ابو طاہر
ابو طاہر عبد الرحمان بن محمد	عبد الرحمن بن محمد بن علک فقیہ شافعی نے
بن علک الفقیہ الشافعی وہو	انتقال کیا، وہ شافعی علماء کے سر داروں
من رؤساء الفقہاء الشافعیۃ	مین تھے، یہ وہی ہین جنکا ذکر سمرقند کی
وہو الذی تقدم ذکرہ فی فتح	فتح کے سلسلہ مین آیا ہے، تمام ارکان سلطنت
سمرقند ومشی ارباب الدولۃ	اُن کے جنازہ مین پیادہ چلے، صرف
السلطانیۃ کلہم فی جنازتہ	نظام الملک اپنے بڑھاپے کے عذر کے سبب
الا نظام الملک فانہ اعتذر	سے سوار تھا، وہ اُن کی وفات پر بہت
بعلو السن واکثر البکاء علیہ۔	رویا،

(ج ۱۰ ص ۱۳۵)

اس جاہ و عزت اور علم و دولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہو سکتا تھا کہ خیام اسکو اپنا ممدوح بنائے، اور اسکی تربیت اور صحبت مین کچھ دن گذارے، اور اپنی دوسری کتاب اسکو نذر کر سکے۔ ابوطاہر کی ولادت سنہ ۴۳۰ھ کے بعد ہی ہوئی تھی، جس کے معنی یہ ہین کہ وہ خیام کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقاد نے اُن کے علم و فضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس سے اُنکی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالباً ترکستان مین ایلک خانی سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاۃ کہدیا ہے،

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابوطاہر سمرقندی کا دامن پکڑا، اور موصوف نے اسکی پوری قدردانی کی، اور انھین نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا، اور اس کی آیندہ ترقی کا راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابوطاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے، اور وہ سب کچھ جو نظام الملک کی عنایات کیطرف منسوب ہے، قاضی ابوطاہر کی جانب منسوب ہوجائیگا،

خیام ترکستان کے ایلک خانی دربار میں

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس میں ۴۶۰ھ کے قریب تھا، اور اس وقت گو سلجوقی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علوم دینیہ کے سوا علوم عقلی کی پرسش اس کے دربار میں ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدردان ہو سکتی تھیں، جہاں اس سے چالیس پچاس برس پہلے بھی ابو علی سینا، ابن مسکویہ اور ابوریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندیں بچھائی تھیں،

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش میں غالباً ترکستان آیا اور قاضی ابو طاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنھوں نے اسکی قدردانی کی، اور اس نے اُنکے نام سے بعض کتابیں لکھیں، قاضی ابو طاہر کو ترکستان کی حکومت میں جو اثر و رسوخ تھا اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار میں پہنچنے میں وقت نہ ہوئی ہوگی، چنانچہ بخارا میں جہاں اس وقت ایلک خانی خاندان کا فرمانروا خاقان شمس الملک حکمران تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدردانی کی کہ وہ اُس کو اپنے ساتھ

۱؎ ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ اور آل افراسیاب بھی ہیں،

تخت پر بٹھاتا تھا بیہقی اور شہرزوری میں ہے،

وکان ..... والخاقان شمس	اور خاقان شمس الملوک بخارا میں
الملوک بنجاری یعظمہ غایۃ	شمس کی بڑی تعظیم کرتا تھا، اور
التعظیم ویجلس الامام عمر	عمر خیام کو تخت پر اپنے ساتھ
معہ علی سریرہ،	بٹھاتا تھا،

نزہتہ الارواح شہرزوری[1] کے فارسی ترجمہ میں ہے،

"و خاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجای آورد و بر تخت در پہلوے خود می نشاند" (قلمی دار المصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی اور شہرزوری دونوں نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے، کہ سیاسی تاریخوں میں یہی مذکور ہے، ان ایلک خانی خواقین میں تھا جنکا دائرہ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انھوں نے سامانیوں سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی اور دوسری طرف سلجوقی برسر جنگ رہتے تھے، انھیں کے حملوں کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ میں ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا، اور آخر سلطان محمود نے ان سے رشتۂ ازدواج قائم کر کے صلح کرلی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی ....

---

[1] اس کتاب کا ایک نقص الطرفین نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ میں موجود ہے، انھیں خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہیں،

چہیتی اور تعلقات یافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی،

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہیں ملتی[1]، اُن کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجد الدین محمد بن عدنان سُرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجد الدین اس نور الدین عوفی کا ماموں ہے، جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجود سنہ ۶۳۰ھ) تالیف ہے، ابن اثیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھکر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلوں سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دوہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام، بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکوں پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخ میں بغراخان اوّل سے سنہ ۳۸۲ھ میں ہوتا ہے، اور شمس الملک نویں نمبر پر آتا ہے،

۱- شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، سنہ ۳۸۲ھ – سنہ ۳۸۳ھ

۲- شمس الدولہ ایلک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) سنہ ۳۸۳ھ – سنہ ۴۰۳ھ

۳- طغان خان بن علی، سنہ ۴۰۳ھ – سنہ ۴۰۸ھ

۴- شرف الدولہ ابو المظفر ارسلان خان بن علی، سنہ ۴۰۸ھ – سنہ ۴۰۹ھ

۵- قدرخان یوسف بن بغراخان ہارون، سنہ ۴۰۹ھ – سنہ ۴۲۳ھ

۶- بغراخان ثانی بن قدرخان، سنہ ۴۲۳ھ – سنہ ۴۳۹ھ

[1] ابن اثیر و ابن خلدون وغیرہ دوسرے مورخین نے اُن کے متفرق واقعات غزنویہ و سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہیں، ابن العدیم [illegible] تاریخ میں مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۴ ص [illegible]) مصر مگر غالباً [illegible] لکھی، [illegible] حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر ج ۹ ص ۲۱۲ و ج ۱۰ ص [illegible] طبع بریل و [illegible] حواشی چہار مقالہ ص [illegible] گب،

۷- ابراہیم بن قدرخان — سنہ ۴۳۹ھ

۸- عماد الدولہ ابوالمظفر طمغاج خان ابراہیم بن نصر ایلک، سنہ ۴۳۹ھ - سنہ ۴۶۰ھ

۹- شمس الملک تکین نصر بن طمغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۶۰ھ - سنہ ۴۷۲ھ

۱۰- خضر خان بن طمغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۷۲ھ - سنہ ۴۷۳ھ

۱۱- احمد خان بن خضر خان — سنہ ۴۷۳ھ - سنہ ۴۸۲ھ

اس خاندان کا زمانہ ۳۸۰ھ سے ۶۰۹ھ تک ہے، کبھی یہ خود مختار رہا، اور کبھی غزنویہ کبھی سلجوقیہ اور کبھی قراخطائیہ اور کبھی خوارزمشاہیہ کا باج گذار، بلاساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اس نے سامانیہ سے ۳۸۳ھ میں چھینا، پھر نکل گیا، اور آخر ۳۸۹ھ میں پھر اس کو فتح کر کے ماوراء النہر میں سامانیہ کی حکومت ختم کر دی، اُن کی حکومتِ ماوراء النہر کا پایۂ تخت سمرقند تھا، اور بخارا اس کے ماتحت، ۴۶۰ھ میں طمغاج خان سربرآرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں عملاً فرمانروا تھا، (ابن اثیر ص ۱۲ ج ۱۰ بریلی) ۴۶۰ھ میں طمغاج خان مرگیا، اور شمس الملک تخت نشین ہوا، ۴۷۲ھ میں شمس الملک نے وفات پائی، اور اس کا بھائی خضر خان اُسکا جانشین ہوا، شمس الملک نے الپ ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی کی تھی، اور خود اپنی چچازاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی (ابن اثیر حوادث ۳۸۳ھ و ۴۲۰ھ و ۴۳۵ھ و ۴۶۵ھ و ۴۸۲ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات میں

۱؎ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۷، حوادث ۴۶۰ھ۔

خصوصیت کیساتھ اسکی اس صفت کو ظاہر کیا ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہی کہ اس خاندان کا تنہا مورخ مجد الدین سُرخکتی، عوفی کا ماموں تھا، اور اس کی کتاب عوفی کے پیش نظر تھی، اس لیے اسکی شہادت نہایت قابلِ وثوق ہے، عوفی کہتا ہے،

"آوردہ اند کہ طمغاج خان بزرگ را پسری بود کہ او را شمس الملک گفتندی، و او در کمال علم و عدل بودہ است و ولایت ماوراء النہر در تصرف او بود، وقتی عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند،" (خاتمہ فصل مآثر ملوک و بادشاہان نسخہ خطیہ دار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا، اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدر دان بھی ہو سکتا تھا، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہی کہ خاقان بخارا میں بھی اگر رہا کرتا تھا، جہان اس نے خیام سے ملاقات کی تھی، اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقان ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدر دانی کرتا ہوگا، اور بخارا میں تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا، ۴۶۰ھ سے ۴۶۶ھ تک ہی ہو سکتا ہی کہ ۴۶۷ھ مین تو خیام ملک شاہی رصد خانہ سے متعلق ہو کر سلجوقیون کے دربار مین منتقل ہو گیا تھا،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ مین سسرالی تعلقات قائم تھے، اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے مین خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہو سکتی تھی،

۱؎ طمغاج اور طفغاج نام کی دونون شکلین ملتی ہین، ابن اثیر مین شمس الملک کے باپ کا نام طفغاج لکھا ہی لیکن عوفی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ مین طمغاج ہی عوفی کی دوسری کتاب لباب الالباب مین اسی سلسلے کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد مین ہوا ہی طمغاج نام آیا ہے،

خیام ملکشاہ سلجوقی کے دربار مین

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملکشاہ سلجوقی فرمانروا تھا جسکی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لیکر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچتا تھا۔ اور اُسکا وزیر نظام الملک طوسی تھا جسکی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہے ملکشاہ ۴۴۷ھ مین پیدا ہوا ۴۶۵ھ مین ۱۹ برس کی عمر مین تخت نشین ہوا۔ اور ۴۸۵ھ مین وفات پائی۔ ملکشاہ اور نظام الملک نے جہاں اور بڑے بڑے کام کئے انھین مین سے ایک رصد خانہ کی تعمیر بھی ہے اسی تعلق سے دوسرے علماء ہیئت کیساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا۔ اور رصد خانہ کا کام شروع ہوا۔ اور زیج ملک شاہی لکھی گئی اس رصد خانہ کا کام گو بہت دنون تک جاری رہا چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے عہد اصفہان [illegible] تک تو اس کا پتہ چلتا ہے۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصد خانہ کے کامون سے قطع تعلق کر چکا تھا کیونکہ پھر اس کا ذکر اس رصد خانہ کے تعلق سے نہیں ملتا۔

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین پہنچکر اس کے مرغ شہرت نے بلند پرواز حاصل کیا، دربار شاہی مین اُسکا تعلق طبیب یا منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت مین نظر آنے لگتا ہے بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے،

وکان ملکشاہ ینزلہ منزلۃ الندماء — اور ملکشاہ اسکو ندیمون کے مرتبہ مین رکھتا تھا۔

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائے یا قمری کو یکسان بات
ہے، لیکن وقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متأثر ہین، اور خصوصاً
زراعت کا مدار تمامتر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اسکی کاشت، فصل اور موسم
اور اسکی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے، اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ
مین آتی، اور جمع ہوتی ہے، اس بنا پر وہ قومین بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھین، اُن کو شمسی
سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا،

اس طرح قومون مین تین تاریخون کا رواج ہوا،

۱- قمری ماہ اور قمری سال دونون کو ماننے والی، جیسے عرب،

۲- مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی،

۳- مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاریٰ، و قبط و ایران

پہلا طریقۂ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس مین کسی کمی بیشی کی ضرورت نہین پیغمبر اسلام
علیہ السّلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اوسی وقت اعلان کر دیا تھا "ہم اَن پڑھ لوگ ہین
حساب کتاب نہین جانتے، مہینہ تیس۳۰ کا اور کبھی انتیس۲۹ کا ہوتا ہے" دوسرے طریقۂ حساب
مین یہ وقت ہے کہ قمری مہینون کے حساب سے بارہ مہینون کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے
اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے، گویا ہر سال ان دونون تاریخون مین تقریباً ۱۱ دن
چھ۶ گھنٹون کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالون مین جا کر ایک مہینہ ہو جاتا ہے، چنانچہ قمری مہینون
اور شمسی سال کے ماننے والون نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر

کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہین،، دوسرے طریقۂ حساب مین یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن چھ گھنٹون کا ہوتا تھا قبطی ۳۶۵ دن لیکر ۶ گھنٹون کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے مختلف التعداد مہینون مین ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جنکا چار سال مین ۲۴ گھنٹے ملکر ایک دن ہو جاتا تھا، اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے،

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے جس سے ۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر مین بڑھا لیتے تھے، (ان دنون کو خمسہ مسترقہ یا دزدیدہ کہتے تھے،) با این ہمہ گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسون مین ایک دن اور ایک سو بیس سال مین ایک ماہ بنجاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ (کبس) کر دیتے تھے، اس طرح اُن کا نوروز تقریبًا یکسان قائم رہتا تھا، اور اسی نوروز سے جو زراعت کی تیاری کے زمانہ مین ہوتا تھا خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا،

عربون کی جب حکومت قائم ہوئی، تو انھون نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذمی کاشتکارون سے جو رقم مالگذاری وصول ہوتی تھی، وہ مجبورًا شمسی سال سے ہوتی تھی، کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصولی کیونکر ہوتی، لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینون سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی حساب کا سال بدلتا تھا، اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالبًا دولتِ عباسیہ سے پہلے سال آمدنی اور سالِ مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربون کو محسوس نہ ہوا کیونکہ حضرت عمرؓ سے لیکر

بنی امیہ کے اواخر عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ مین ہر سال داخل نہ ہوتے ہون، اس لیے آمد و صرف کا فرق اُن کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہین ہوا، چنانچہ شمسی سال مین چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے، اور جو چالیس سال مین دس دن اور ایک سو بیس سال مین ۳۰ دن ہو کر ایک ماہ ہوتا تھا، اور جس کو اہلِ فارس نوروز کی تاریخ کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کا لوند لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن عبد الملک کے زمانہ مین جب خالد بن عبد اللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لوند کا مہینہ آیا تو اس نے اہلِ فارس کو اسکی اجازت نہ دی، کہ یہ وہی نسئ ہے جس کی قرآن مین ممانعت آئی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغازِ خراج کے روز (نوروز) مین ہر چار برس مین ایک دن، اور ایکسو بیس برس مین ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا،

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایان تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے ہو کر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی، اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور شمسی سالون مین ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹون کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسون مین ۳۳ روز پہنچاتا تھا، اور اس حساب سے ۳۲ برسون مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا، اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ مین قائم ہوئی، تو اس قمری سالِ قیام کے حساب سے شمسی سالِ حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر مین مہینہ ہی نہین بلکہ روز کی ہو) گو نہ مطابقت باقی رہتی تھی، اور کہا جاسکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ مین جمع ہو گیا، مگر تینتسوین سال بالکل ہی مطابقت نہین رہتی تھی، بلکہ سالِ آمد (شمسی سال) اور

سال خرچ (قمری سال) مین پورے ایک سال کا فرق پڑ جاتا تھا، اور اس طرح دفتری سال حساب ۳۲ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہو جاتا تھا،

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ مین مجوس نے برمکی وزیرون کے سامنے اس صورت واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انھون نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھکر گریز کیا، بہرحال اسکی طرف سب سے پہلے ساتوین عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی، اسکی صورت یہ تھی کہ مالی سال آمد کا آغاز فارسی نوروز سے اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا، مامون الرشید نے جس کے دربار مین علمائے ہیئت کا مجمع رہتا تھا سنہ ۲۰۴ھ مین یہ دونون سال برابر کر دیئے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے سنہ ۲۴۲ھ مین پورے ایک سال کا فرق پیدا ہو گیا، اور حساب یون یون درج ہونے لگا، کہ سنہ ۲۴۲ھ مین سنہ ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہو، اور سنہ ۲۴۳ھ مین سنہ ۲۴۲ھ کا، یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا علی بن یحیی اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیر انتظام باغ کی سیر کر رہا تھا، تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے، مگر ابھی تک نوروز نہین آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہان فارس اسکے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال مین ایک مہینہ بڑھا دیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسم ربیع سے ہٹتا نہ تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ مین علی بن یحیی منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کیجائے، چنانچہ دوسری اصلاحون کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری سالون کی مطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال سنہ ۲۴۲ھ نکال دیا گیا، یا یون کہئے کہ دوسرے سال مین ضم کر دیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکارون کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی

بتیس برس کے بعد ۲۷۴ھ مین پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ دارون نے ابتداءً ادھر توجہ نہ کی، اور دو سال یون ہی گذر گئے، ۲۷۶ھ مین ابوالحسن علی کاتب قزوین مین مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسرون کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو اُن پر یہ لکھا تھا "۲۷۶ھ کا مالیہ جو ۲۷۷ھ مین وصول ہوا، اس لیے ۲۷۶ھ حذف کر دیا گیا"، انھون نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی، اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینون کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک مین اصحاب کہف کے قصہ مین اُن کے خواب کی مدت تین سو بتا کر کہا گیا ہے کہ اور "نو زیادہ" اس طریقۂ ادا مین اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہین، اور یہ نو سال زائد قمری کے ہین، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہین وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہین، اس نے اپنی یہ رائے علماء کی خدمت مین پیش کی، اور خوش قسمتی سے کسی نے اُنکی مخالفت نہ کی،

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا، اور قزوین کے افسر مال نے ابوالحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت مین پیش کیا، اور وہ خلافت سے منظور ہو کر ۲۷۹ھ مین نافذ ہوئی،

دوسری دقت جو خود شمسی سال کے کسور (¼ یوم) کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) مین شریک نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کے فرق کی تھی وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (۲۸۰ھ) کے زمانہ مین دو ماہ ہو گئے، علی منجم کے بیٹے ابو احمد یحیٰی بن علی نے خلیفہ

کو ادھر متوجہ کیا، اور متوکل کے زمانہ مین اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا تھا، اسکی تفصیل
کی، خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا، اور ۲۸۲ھ مین ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نوروز یعنی مالیہ کا سال شروع
ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی
حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی، ابواحمد یحیی نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال مین ایک ماہ[1]
کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہین، اور جنکا چار سال مین ایک دن پورا ہو جاتا ہی اس
ایک دن کو شمسی فارسی سال مین ہر[1] چار سال کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گو رومی تقویم کی
تقلید تھی مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہو گئی،
اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نوروز پڑنے لگا، اور اسکا نام نوروز معتضدی رکھا
گیا، اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہو گئی (آج بھی موجودہ
یورپین تاریخ مین ہر چوتھے سال جو فروری مین ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے، وہ اسی اصول
کے مطابق ہے)

اس[2] کے بعد اسلامی تاریخون مین اس سلسلہ مین کسی نئے اقدام کی اطلاع نہین ملتی،
بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالون کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ
ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے، اس کے بعد جلوتی تاریخ شروع ہوئی

[1] حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۱۰ لیپزگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے، ومن یعمل
برای المعتضد باللہ فی السنة فقد اخذوا ایام السنة الشمسیة التی ھی ۳۶۵ یوما و ربع یوم بالتقریب وصیروا
سنتھم ۳۶۵ یوما والحقوا الارباع فی کل اربع سنین یوما حین تجبرت وسموا تلک السنة کبیسة لانکباس الارباع
فیھا۔ [2] اوپر کے تمام معلومات کتاب الاوائل ابو ہلال عسکری قلمی (کتبخانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی صفحہ ۳۲ و صبح الاعشی قلقشندی جلد ۲ صفحہ ۵۲
تا ۶۱ و خطط مصر مقریزی جلد دوم "ذکر تحویل السنة الخراجیة القبطیة الی السنة الھلالیة العربیة" سے ماخوذ ہین،

میرا خیال یہ ہے کہ چونکہ ۴۲۹ھ مین سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لیے ۴۳۰ھ سے باقاعدہ
مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا، اور اس طرح ۴۶۳ھ مین حکومت کے شمسی سال محاصل، اور قمری
سال حساب مین پورے ایک سال کا بل محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد ۴۶۵ھ
مین ملکشاہ تخت پر بیٹھا، اور نظام الملک نے قلمدانِ وزارت سنبھالا، اور ہر قسم کے علمی و ملکی اصلاحات
و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ مین اس حسابی دقت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی جو
دو برس سے حکومت کے مالی حسابات مین پیش آرہی ہوگی،

اسلام مین شمسی سال یا قمری کبسی سال اختیار کرنے کے موانع

شمسی سالون کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کیلئے یا قمری
سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالون کے
بعد چند روزون کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآنِ پاک مین عرب جاہلیت کے اسی قسم کے
طریقہ حساب کے ابطال مین یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ

اِنَّمَا النَّسِیۡٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الۡکُفۡرِ — نسی کفر مین زیادتی ہے،

اس کے بعد ہے کہ کفارِ قریش اس طریقہ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینون کو حرام اور حرام
مہینون کو حلال کر لیتے تھے، اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی
مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گو کہ نسیٔ کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے
شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدید قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال مین بھی چند دنون
کے اضافہ سے جس کو عربی مین کبس اور ہندی مین لوند کہتے ہین، بچتے تھے، اور ایک سبب اور
بھی تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے میں کتنی دقتیں ہیں، اور اسمیں حساب کے کتنے رموز ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل تو ہیں اس کو سمجھ بھی نہیں سکتیں، اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلقات مذہب میں سے ایک چیز تاریخ بھی تھی، جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے، اور عیدیں ہوتی تھیں، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا، ان میں ان تاریخوں کی تعیین تمام تر مذہبی عہدہ داروں کے قبضہ قدرت میں چلی گئی تھی، چنانچہ عہدِ جاہلیت میں بھی ہر سال یہ عہدہ دار آیندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیوں میں حاخام، عیسائیوں میں پوپ و پادری، اور ہندوؤں میں برہمن اس پر قابض تھے، اور یہ چیز اسلام کی عمومی روش کے خلاف تھی۔

اس کے برخلاف قمری مہینوں کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سرِ شام ناخن کی طرح پتلا ہو کر مغرب کے افق سے نمودار ہوا ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور نیا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلعم نے اعلان فرمایا تھا کہ

انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا،	ہم ان پڑھ لوگ ہیں جو حساب و کتاب نہیں جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہوگا؛
(بخاری، صوم)	

یہ کہکر آپ نے انگلیون سے قمری مہینہ کے تیس اور انتیس دنون کی طرف اشارہ کیا، شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھ کر آنحضرت صلعم کے اس قول کی صداقت مین کسکو شک ہوسکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتین بے حساب ہین،

ان موانع کا حل | بہرحال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجائے شمسی سال کے اختیار کرنے مین حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتون مین مالی سال کی تنظیم مین بہت بڑی دقت تھی جو اب تک کسی طرح حل نہین ہوئی تھی، اور نہ مسلمان اس کو پسند کر سکتے تھے کہ کسی دوسری قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہ قبول کرلین، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین عمر خیام کے ہاتھون سے ہوا،

عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخون مین اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ ایجاد کیا، اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھکر صرف مالی تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کرلیا، اس طرح یہ دونون مشکلین حل ہوگئین، اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتون نے اس سلجوقی "بدعت حسنہ" کی پیروی کی،

رصد خانہ کی تعمیر | کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جاے، جب سے آفتاب کی ترصید شروع ہوئی اس وقت سے لیکر آجکل کی نئی تحقیق کے عہد تک آفتاب کی حرکت کے ضبط مین کچھ نہ کچھ بل ضرور نکلا، اسلام مین سب سے پہلا رصد خانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین

بغداد کے پاس رقہ میں تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصد خانے قائم ہوئے جن کی تفصیل میرے بعض مضامین میں موجود ہے[۱]، بہر حال رصد ملک شاہی سے پہلے اسلام میں حسب ذیل رصد خانے قائم ہو چکے تھے،

۱۔ رصد خانہ مامونی تعمیر تقریباً ۲۱۵ھ ایک شماسیہ اور دوسرا دمشق میں،

۲۔ رصد ابوحنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان،

۳۔ رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقہ اور دوسرا انطاکیہ میں، از ۲۶۴ تا ۳۰۶ھ

۴۔ رصد محمد بن محمد بوزجانی المتوفی ۳۸۸ھ

۵۔ رصد علی بن حسین بن اعلم المتوفی ۳۷۶ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد میں بغداد میں،

۶۔ رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد،

۷۔ رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر،

۸۔ رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ، اصفہان،

اس کے بعد ملک شاہی رصد خانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصد خانہ ۴۶۷ھ میں دار السلطنۃ اصفہان میں ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنا، تاکہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کر کے صحیح شمسی سال کی تعیین کیجائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے،

خیام کے رفقائے کار رصد خانہ کی تعمیر و تحقیق میں وقت کے جن علمائے ہیئت نے شرکت

---

[۱] میں نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی ۱۹۰۹ء میں اسلامی رصد خانوں پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب میں اب تک میری نظر سے نہیں گذرا،

کی تھی محمد تھانوی (موجود ۱۱۵۸ھ) نے کشاف اصطلاحات الفنون مین لکھا ہے، کہ انکی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہین گنائے ہین، ابن اثیر نے کامل مین عمر خیام، مظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی کے نام لیکر وغیرہم لکھدیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین عمر خیام کے ساتھ ابو العباس لوکری کا نام لے کر وغیرہما کر دیا ہے، بہرحال ان دونون حوالون سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہین، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری مین محمد بن احمد معموری بیہقی کا نام رصد خانۂ اصفہان مین قیام کے اثنا مین باطنیہ کی شورش مین قتل ہو جانے کے تعلق سے آتا ہے، اور چھٹے شخص ابو الفتح عبد الرحمان خازن کا نام شہرزوری مین سلطان سنجر کے نام سے زیچ سنجری لکھنے اور اسمین اپنے مشاہدات رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح چھ نامون کی سند قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم ابو الضیا نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو نام اور لکھے ہین، ابو الفتح ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا، اور دوسرا نام محمد خازن لکھا جبکا تواریخ حکما مین کوئی ذکر نہین، معلوم نہین ان دو نامون کی سند کیا ہے؟ مگر بہرحال آٹھ نام ہو جاتے ہین،

رصد خانہ کا آغاز

رصد خانہ کا کام ۴۶۷ھ سے شروع ہوا، اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دس رمضان ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم و بیش پانچ برس مین رصد خانہ کی تحقیقات و مشاہدات کا کام شروع ہو چکا تھا،

۴۶۷ھ کے واقعات مین ابن اثیر مین ہے،

"اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصد خانہ بنایا گیا، اور اس میں اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی، ان میں عمر بن ابراہیم خیام، ابو المظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی، اور ان کے علاوہ دوسرے علمائے ہیئت تھے، اس رصد خانہ پر بہت کچھ رقم صرف کی گئی، اور یہ رصد خانہ ۴۸۵ھ میں سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اس کے مرنے کے بعد وہ بند ہو گیا"

بعینہٖ یہی عبارت تاریخ ابو الفدا میں ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینیہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد و اخبار العباد (۶۷۴ھ) میں رصد خانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے۔ نیشاپور کے ذکر میں کہتا ہے:۔

"اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہے، یہ حکیم تھا، جس کو حکمت کی تمام شاخوں سے واقفیت تھی، خصوصاً ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد میں تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اس سے رصد کے آلات خریدے، اور رصد خانہ بنائے، سلطان مر گیا، اور رصد خانہ مکمل نہیں ہوا"

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملکشاہ کی وفات کے بعد رصد خانہ معطل ہو گیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ۵۰۰ھ میں سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطنیوں پر حملہ کیا تھا، تو اس موقع پر رصد خانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصد خانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے[1]، اسی طرح ابو الفتح عبد الرحمان خازن کے ذکر میں اسکی زیچ معتبر سنجری

---

[1] شہرزوری و نزہۃ الارواح ص۱۱۹ لاہور،

کا نام آتا ہے، کہ اُس نے یہ زیچ سلطان معز الدین سنجر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کیلئے تیار کی تھی، اور اُنہین عطارد کے رجوع کا حال "مشاہدہ و امتحان" سے لکھا تھا[1]، اس سے بھی بعد تک رصد خانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے،

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملکشاہ کے زمانہ تک رصد خانہ مکمل نہین ہوا، صحیح نہین ہے، کہ رصد خانہ کی تاریخ بنا ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخ وفات ۴۸۵ھ ہے، اٹھارہ برس کی کافی مدت مین عدم تکمیل کے کوئی معنی نہین ہین؛ علاوہ ازین اس رصد خانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیچ ملک شاہی و سنجری مین مدون ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصد خانہ چند برسون مین مکمل ہو کر کام کے لائق ہو چکا تھا، اور دہم رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی اور نوروز کی تعیین ہو چکی تھی،

حرکت شمسی کی تحقیقات آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علم ہیئت کے آغاز سے قائم ہے رصد خانون نے اس باب مین شروع سے تحقیقات جدیدہ تک جتنی منزلین طے کین، انکی فہرست[2] یہ ہے،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
ثتیمون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۰

[1] تاریخ الحکما شہرزوری ذکر ابو الفتح خازنی و درۃ الاخبار ص ۱۱۹ لاہور،
[2] اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمنی اور اس کے حواشی برجندی آخر کتاب، اور بقیہ کے لیے کرنل فانڈیک امریکی کی اصول علم الہیئت ص ۱۱۱ بیروت، دیکھو،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
کلپوسس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلیموس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہلِ ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۴۶	۲۴
محی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۴۸	۰
رصدِ ملکشاہی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
رصدِ نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
کوپرنیکس (سنہ ۱۵۴۳)	۳۶۵	۵	۴۹	۶
کیپلر	۳۶۵	۵	۴۸	۵۶،۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹
آجکل جو مانا جاتا ہے	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹،۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا، کہ جس طرح گھنٹون کی صحیح تعیین سب سے اول بطلیموس نے کی، اسی طرح منٹون کی تعیین رصدخانہ ملک شاہی سے شروع ہوئی موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصدخانہ کی تحقیق کوان دونون مین چند سکنڈ دن کا فرق ہے، بیرونی نے آثار باقیہ مین تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہین ہے کہ ہم تحقیق سے عاجز ہین بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے، کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب

کے دائرہ عظمیٰ کی پوری پیمایش نہیں ہوسکتی۔[1]

تاریخ جلالی یا ملکشاہی — اب آفتاب کی صحیح حرکت، اور سال کے دنوں کی صحیح مدت معلوم ہوجانے کے بعد، خیام نے تاریخ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادث ۴۶۷ھ میں ہے

"اس سال نظام الملک اور ملکشاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انھوں نے نوروز اوس نقطہ کو قرار دیا، جب آفتاب برج حمل میں داخل ہو، اس سے پہلے نوروز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برج حوت میں پہنچتا تھا، اور آخر اسی سلطانی تحقیق کو جنتریوں کا مبدا قرار دیا گیا"

محقق نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) اسی فصل میں لکھتے ہیں،

"فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہد سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخے نہادہ اند، و نام ماہہائے آن تاریخ ہم نامہائے فارسیان است، و عدد روزہائے ماہ ہا سی روز بود، و پنجہ دزدیدہ را در آخر اسفندار ند ماہ نہند، و بہر چہار سالے یا پنج سال یکروز جبت کبیسہ۔۔ آخر پنجہ افزایند تا شش روز شود، و اول فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در حمل باشد، و از حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اول فروردین ماہ و ماہ ہائے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آن آفتاب انتقال کند از برجے بہ برجے دیگر، و این ماہ ہا را جلالی یا ملکی نام نہند"

(نسخہ قلمی موجودہ کتب خانہ دار المصنفین)

رصد خانہ الغ بیگ کے ناظر ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت مو

[1] آثار باقیہ ص۱۰ پرنگ ۱۹۲۳ء،

تو شجرہ مین لکھتے ہین،

۳- اما تاریخ ملکی مبدء او از روز جمعہ دہم رمضان ستہ احدی وسبعین واربع مائۃ ہجری است‘ واول سال روزے راگیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، وہم چنین ہہا را از نزول آفتاب بہر برج گیرند، وبعضے ماہہا را سی روز گیرند تا عدد ایام در اوراق مختلف نباشد، واسامی ماہہاے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہاے فرس باشد، الا آنکہ ماہ ہاے جلالی متقید کنند و آنہا را بقدیم و پنج روز را در آخر سال گیرند، وبعد چہار سال یا پنج سال (یک روز زیادہ) کنند تا آن پنج روز شش شود“ (نسخہ قلمی کتب خانہ دارالمصنفین)

علامی ابوالفضل آئین اکبری مین اس کے متعلق رقم پرداز ہین،

۴- تاریخ ملکی جلالی نیز خوانند، دران زمان تاریخ فرس بکار بردی، از گسیختن رشتہ کبیسہ آغاز سالہا دگرگون شدے، بکوشش سلطان جلال الدین ملکشاہ سلجوقی، عمر خیام و برخے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبدء سال از تحویل حمل قرار گرفت سال و ماہ حقیقی لیکن امروزہ اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند، و در آخر اسفندارمذ پنج یا شش روز افزایند، پانصد و شانزدہ سال سپری شد“ (جلد اول ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳، نولکشور)

محمد تھانوی، اپنی محققانہ تالیف کشاف اصطلاحات الفنون مین زیر لفظ ”تاریخ“ لکھتے مین،

۵- ومنہا التاریخ الملکی ویسمی بالتاریخ الجلالی ایضا وہو تاریخ وضعہ ثمانیۃ من الحکماء لما امرہم جلال الدین ملکشاہ السلجوقی باقتتاح التقویم من بلوغ مرکز الشمس اول الحمل وکانت سنو التواریخ المشہورۃ

غیر مطابقۃ لذلک، فوضعوا ھذا التاریخ لیکون انتقال الشمس اول
الحمل ابداً اول یوم من سنتھم واسماء شھورھم ھی اسماء الشھور
الیزدجردیۃ الا انھا تقید بالجلالی واول ایام ھذا التاریخ کان یوم الجمعۃ
وکان فی وقت وضعہ قد اتفق نزول الشمس اول الحمل فی الثامن عشر
من فروردین ماہ القدیم فھم جعلوہ اول فروردین ماہ الجلالی
وجعلوا الایام الثمانیۃ عشر کبیسۃ، ومن ھذا اتسعھم یقولون ان مبدء
التاریخ الملکی ھو الکبیسۃ الملک شاھیۃ۔ (ص۵۹۔ کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی دان علامہ غلام حسین جونپوری، اپنی مستند تالیف
جامع بہادر خانی میں جو ۱۲۵۰ھ میں خود انہیں کے دست و قلم سے لکھکر کلکتہ میں چھپی ہے
اس تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں،

۶۔ "در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاح مقرر کردند کہ ابتدائے
سال را از روزی گرفتند کہ تحویل در حمل قبل نصف النہار آن روز واقع شود، بعد از ان ہر
ماہ را سی سی روز مثل شہور یزدجردی گرفتند کہ در آخر ماہ اسفندارمذ پنج روز زیادہ کردند
چون برخود ملتزم ساختند کہ ابتدائے سال از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہارش
مقدم باشد، لہذا بعد ہر سہ یا ہر چہار سال یک روز در آخر خمسۂ مسترقہ افزودنی می شود، ولہذا
لحقہ خمسۂ مسترقہ گویند، و در سالیکہ این لحقہ را وجود نبود آن سال را سال کبیسہ می نامند۔ (ص ۲۹۲ کلکتہ)

۵؎ "بعد ہر سہ یا چہار سال" غالباً سہو قلم ہے، "بعد ہر چہار یا پنج سال" چاہیے۔

محققین فن کے یہ اقتباسات ہم نے اس لیے پیش کیے ہیں تاکہ اس تاریخ کی حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی، نہ کہ قمری اور شمسی سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیساکہ ہماری زبان کے ایک ثقہ مصنف نے سمجھا ہے۔

اقتباسات بالا سے ہویدا ہے کہ اس تاریخ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی تقاویم کے امتزاج سے ہوئی تھی اور تقریباً انہیں اصول کی پیروی تھی جنکو ابو احمد کیہ منجم نے معتضد باللہ کے عہد میں (۲۸۲ھ) اختیار کیا تھا یعنی یہ کہ:۔

۱- فارسیوں کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ دن ہوئے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر میں بڑھا دیے جائیں (جیساکہ اہلِ فارس بڑھایا کرتے تھے اس طرح اب تین سو پینسٹھ دن ہوئے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھا کر آسانی کے لیے چھ گھنٹے فرض کر لو تو چار سال میں ایک دن ہو جائیگا، یہ ایک دن رومیوں کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچویں سال اُن پانچ اضافی (مسترقہ یا دزدیدہ) دنوں میں ملا کر چھ دن کر کے اُن کا کبیس (لوند) لگا کر سال کر دیتے تھے،

لہ عمر خیام کی تحقیقات کا نتیجہ تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دورہ تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ میں طے کرتا ہے اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے، اور سات دوروں کے ختم ہونے پر آٹھویں دور پر (بجائے چار کے) پانچویں سال ایک دن زیادہ کیا جائے، اس حساب سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس میں نکل جاتا ہے۔ (نقام الملک طوسی ص۲۶۹ کانپور)

کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال میں مٹ جائے گا، یا اس عرصہ میں سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۱۱×۳۳=۳۶۳) بقدر ایک سال کے تقریباً ہو جائے گا، فافہم،

اس طرح گھنٹون کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی،

اس کے علاوہ خیام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن، اس وقت کو مقرر کیا جس وقت آفتاب دوپہر سے پہلے برج حمل میں آئے، اس طرح آغاز سال کا وقت وروز مقرر ہو کر اپنی جگہ پر اٹل ہوگیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخین اسکی گذر چکی تھین تاہم یکم فروردین سے اس کا آغاز کیا، آفتاب کے برج حمل میں ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہین، اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اسکو دائمی کر دیا، اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہوگیا،

سلجوقی سلطنت مین یہ تقویم جلالی یا ملکی کے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری ہوگئی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتون نے بھی اس کو قبول کرلیا، چنانچہ سلجوقیون اور خوارزمیون کے مٹنے کے بعد تاتاریون نے جب ملک پر قبضہ کیا، تو انھون نے سال قمری پر عمل شروع کیا، اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی، کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا،

گزیدہ مین ہے،

"درعہدِ او تاریخ خانی کہ اکنون حساب آن می کنند ثانی عشر رجب ۷۰۱ھ وضع کردند (ص۵۹۵ ج ب)

آئین اکبری مین ہے؛

از آغاز اورنگ نشینی غازان خان، مبتنی بر زیج ایلخانی (مرتبۂ خواجہ نصیر طوسی متوفی ۶۷۲ھ)
سال و ماہ شمسی حقیقی پیشتر زین وضع دفاتر قلم و تاریخ ہجری بود و قمری سال روائی داشت و از ین
رہگذر ستر گ ستمی راہ می یافت، زیرا کہ سی و یک سال قمری سی سال شمسی میشود، و بزرگ گزندی بحشم
(کسان) رسیدے، چہ خواستن خراج بر سالہائے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آنرا برانداختہ
بدین تاریخ معدلت افزود" (جلد اوّل ص۱۹۳ نولکشور)

یہ تاریخ خانی غالباً اس اصلاح پر مبنی تھی جسکا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی فصل
اور علامہ قوشجی (۸۷۹ھ) کے رسالہ توضیحیہ مین موجود ہے،
یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی مین مقرر
کر دیا گیا تھا لیکن ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کرکے چھوڑ دیا گیا تھا، اسمین یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی
مقرر کر دیا گیا، یعنی وہ وقت جس مین آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج مین آئے
اس طریق حساب سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہو گئے،

اکبر کے زمانہ مین ہندوستان مین حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدۂ بالا مین[1] (یعنی سال و ماہ
کو تحویل برج کے وقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصد گورگانی یعنی تیمور گورگان کے
پوتے الغ بیگ نے سمرقند مین جو رصد خانہ ۸۲۳ھ مین قائم کیا تھا اُس کی تحقیقات پر بنیاد
رکھکر سال کے ۱۲ مہینون کے ایام کو تیس تیس یوم لیکر آخر مین پانچ دن بڑھانے کے بجائے
رومیون کی طرح یہ کیا کہ ان پانچ دنون کو بھی مہینون مین تقسیم کر دیا، اس سے گو مہینون کے

[1] جامع بہادر خانی ص۹۲

ایام مین برابری قایم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے دو[۱] مہینے اکتیس اکتیس کے پھر ایک مہینہ بتیس کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے، پھر دو[۲] ماہ تیس کے، دو[۳] ماہ انتیس کے، آخری دو مہینے تیس کے،

فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر	امرداد	شہریور	مہر	آبان	آذر	دی	بہمن	اسفندار
۳۱	۳۱	۳۲	۳۱	۳۱	۳۱	۳۰	۳۰	۲۹	۲۹	۳۰	۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوے، باقی سالانہ ۶ گھنٹون کی کسر جو ہر چار[۴] سال مین ایک دن کا فرق ڈالتی ہے اُس کا کوئی علاج آئین مین نہین رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الٰہی قرار پایا[۱]،

یہی تاریخ اب تک سرکار نظام مین جو ہر معنی مین سلطنتِ آلِ تیمور کی یادگار ہے اس فرق کیساتھ جاری ہے کہ ایک دن آذر مین جو سنہ الٰہی مین ۲۹ دنون کا تھا، بڑھا کر اُس کو ۳۰ دنون کا کر دیا گیا ہے لیکن آئین مین بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹون کے اضافہ کی کوئی شکل نہین رکھی گئی یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار[۴] سال مین ایک دن، اور ایک سو[۱۲۰] بیس برس مین ایک مہینہ ہوجاتے ہین، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹادی تھی، موجودہ انگریزی طریقہ حساب جو گریگورین اصول پر مبنی ہے ہر چار سال کے بعد فروری مین ایک دن بڑھا کر پورا کر دیا جاتا ہے، بہر حال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ سرکار نظام کے فارسی ہر ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایان ہوتا ہے، چنانچہ ۱۳۳۸ھ سے پہلے سال کا آبان سے شروع

[۱] آئینِ اکبری، علامی ابوالفضل جلد اول، آئین تاریخِ الٰہی، و جامع بہادر خانی ص۲۹۲ و ص۲۹۶،

ہوتا تھا، اور ۱۸۸۵ء مین ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع ہونے لگا، اور اب تک اسی پر عمل ہے
البتہ مہینون کے دنون مین بعد کو یہ ترمیم کیگئی ہے کہ اب ۳۲ دنون کا کوئی مہینہ نہین رکھا گیا ہی
خورداد کے ۳۲ دنون مین سے ایک دن نکال کر آذر مین ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجاے ۳۰
کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

آذر	دی	بہمن	اسفندار	فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱
امرداد	شہریور	مہر	آبان،				
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰				

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الٰہی بعینہ سنہ جلالی نہین[1] اور نہ وہ خیام کے اصول
کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنف کو کیونکر ہوئی،
یہ تو غیر عربی یا شرقی سلطنتون کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتون نے اس تغیر
کو قبول نہین کیا، اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا، اور وہی
۳۳ قمری سالون کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے، یا دوسرے سال مین ضم کر دینے
کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیون کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر مین اسی پرانے طریق پر ہر ۳۳
قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام

---

[1] نوی جنتری رحمت اللہ رعد مرحوم بابت ۱۹۰۵ء ۲۵ پارسیون مین جو سنہ آج جاری ہے اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہین یہ سنہ دراصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے اور جس کو ہم نے غلطی سے یہ خیالی لکھ سکتے ہین اور یہی سنہ الٰہی اکبر شاہی ہے جو گورنمنٹ نظام مین جاری ہے، (نظام الملک کانپور صفحہ ۱۲)

کی زندگی میں (۵۰۱ھ) جو فرمان ملا میں ۴۹۹ھ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال میں بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ھ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا، اور آیندہ کے لیے ہدایت کی گئی کہ ۵۳۴ھ میں بھی یہی عمل کیا جائے، اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین کی حکومت قائم ہوئی، تو ۵۶۷ھ میں اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا[1]،

تقویم جلالی

خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخوں کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی جنتری کی جدولیں بھی قائم کی تھیں، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) نے اپنے رسالہ سی فصل در معرفت تقویم میں اس کا ذکر کیا ہے، کہ یوں چار جدولیں کھینچی جائیں، اور ایک میں ہفتہ کے دنوں کے نام، اور دوسری میں مہینوں کے نام اور تیسری میں تاریخوں کے ابجدی اعداد لکھے جائیں، غالباً اسی تقویم کا نام آغاز حساب تاریخ جلالی تھی، جس کا ذکر نظام الملک[2] کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ یہ زیج ملک شاہی کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے، تو تقویم جلالی کا، نہ کہ زیج کا،

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی

علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی ہیئت کی مشہور کتاب تحفۂ شاہیہ کے باب الایام والتواریخ میں اس تاریخ کا ذکر کیا، اور اس میں خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامہ موصوف لکھتے ہیں،

الرابع التاریخ الملکی وھو	چوتھی ملکشاہی تاریخ ہے، اور وہ
منسوب الی السلطان	سلطان جلال الدین ملک شاہ

[1] خطط مصر مقریزی ج دوم ص ۲۹، ۳۰، مطبع نیل مصر، [2] نظام الملک کانپور، ص ۲۶۹، حاشیہ،

جلال الدین ملکشاہ بن
الپ ارسلان السلجوقی
والسبب فیہ انہ اجتمع
فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء
ومنھم عمر الخیام والحکیم
اللوکری وغیرھما وھم ثمانیۃ
فوضعوا تاریخا ......
وفی کل ....
اربع سنین یکبسون یوما
وتصیر ایام السنۃ ثلثمائۃ و
ستۃ وستین ولان الکسر
الزائد اقل من ربع بقلیل فالکبیسۃ
فی کل اربع اول من یوم
ولھذا قد یتفق ان تکون
الکبیسۃ بعد خمس وذلک
بعد ان یکبس بعد اربع سنین
سبع مرات او ثمان وھو انما

ابن الپ ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب
ہے، اور اس نسبت کا سبب یہ ہے کہ
اُس کے دربار میں حکمار کا ایک گروہ
جمع ہوا، اُس میں سے عمر خیام اور
حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی تھے، تو
ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
....
.... اور ہر
چار سال میں ایک دن بڑھاتے ہیں
تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہیں،
اور چونکہ ہر سال (۵ گھنٹے ۴۹ منٹ کی کسر)
چوتھائی سے تھوڑی کم ہے، تو لوند کا
سال ہر چار سال میں ایک دن پہلے
سے ہوا، اور اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے
کہ لوند کا سال، پانچ سالوں کے بعد
ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ سات آٹھ
دفعہ چار چار سالوں کے بعد لوند لگایا جائے

یعرف بلا استقراء وکذا اول
سنی هذا التاریخ، وممّا ذکرنا
یعرف خطأ عمر الخیام فی زیجه
الذی وضع حیث ذکر ان
فی کل اربع سنین یکون
کبیسة دائما و یوافق نزول
الشمس اول الحمل وهو خطأ
فاحش، سببه عدم تنبهه
لما نبهناك علیه او اخذه
الکسر ربعا تاما والله الموفق
للصواب،

(منقول از نسخہ قلمی موجودہ پبلک اورینٹل
لائبریری پٹنہ)

تب پانچ سال کے بعد لگایا جائے اور
یہ بات تلاش و استقراء سے معلوم ہوگی
اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالوں کے
آغاز کا حال ہے، اور ہم نے جو بیان
کیا ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم
ہوگی جو اُس نے اپنے تالیف کردہ
زیج میں کی ہے، کہ اس نے بیان کیا
ہے کہ یہ لوند کا سال ہر چوتھے سال ہمیشہ
پڑیگا، اور سال کا آغاز آفتاب کے برج
حمل میں آنے کے وقت سے ہمیشہ ہوگا
اور یہ بڑی غلطی ہے جسکا سبب یا تو یہ ہے
کہ خیام نے اس نکتہ پر دھیان نہیں دیا
جسکی طرف ہم نے تم کو دھیان دلایا،
یا یہ کہ یہ غلطی اسلیے پیش آئی کہ اُس نے کسر کو پورا ربع لے لیا، اور اللہ ہی صحت کی توفیق دینے والا ہے،

علامۂ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال
کے اصلی دن ۳۶۵ دن، اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہیں، مگر کسری وقت سے بچنے کے
لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال میں چوبیس گھنٹے ہو کر ایک دن بنجاتا ہے، اور
اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب میں ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوئے ہیں، جنکو کم کرنا چاہیے

اور اسکی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر چار سال کے بجائے پانچوین سال اضافہ کیا جائے،

زیج | زیج فارسی لفظ ہے۔ جس کے معنی اُن جدولون کے ہین جنہین کسی رصد خانہ کے فلکی مشاہدات اور خصوصاً ستارون کے حرکات قلمبند کئے جائین، ملک شاہی رصد خانہ کے فلکی مشاہدات و تحقیقات آیا کسی زیج مین قلمبند ہوئے یا نہین؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہین ملتا، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین زیر لفظ "زیج" ایک زیج ملکشاہی کا ذکر کیا ہے، اور اس کو عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زیج خود اُس کی نظر سے نہین گذری تھی، بلکہ خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کے رسالہ سی فصل کی شرح مین اُس کے شارح عبد الواحد نے اُسکا نام لیا تھا اُسی کو چلپی نے ذکر کر دیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی تحفہ شاہیہ مین خیام کی اس زیج کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کی نظر سے گذری تھی، خیام نے اسمین اپنی تاریخ کے اصول بھی بتائے تھے۔

خیام کے رفیق کار ابو الفتح عبد الرحمان نے بھی سلطان معز الدین سنجر کے نام سے ایک زیج ترتیب دی تھی، جسکا نام زیج معزی سنجری ہے، اس مین اُس نے اپنے بعض مشاہدات فلکی مدون کئے تھے۔ اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات و تحقیقات اسی ملکشاہی رصد خانہ مین کئے گئے ہونگے،

۱؎ فہر زوری و درۃ الاخبار،

دیگر سلاطین سے تعلقات

سلطان برکیارق بن ملکشاہ سلطانِ اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ میں جب وفات پائی، تو اس کے بعد اُس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا، اور اُس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہین، شاید کہ وہ اصفہان کے رصدخانہ مین ہو، جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا،

سلطان محمد بن ملکشاہ برکیارق کے بعد اُس کا بھائی، سلطان محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ مین تخت نشین ہوا، اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرما رہا، اس کے زمانہ مین خیام کے صرف منجمی کے دو واقعات عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ مین نقل کئے ہین، ایک تو بلخ مین خود خیام کی اپنی گل افشان قبر کے متعلق پیشینگوئی، اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالباً سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ مین اس نے بے ابر و باد کا ایک دن مقرر کیا تھا، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، علاء الدولہ عضد الدین شاہ یزد سے ابو البرکات اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالباً اسی عہد کا واقعہ ہے، کیونکہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے، اور اسی کے دربار مین اسکی آمد و رفت تھی،

محمود بن محمد ملکشاہ محمد کے بعد اُس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ سے ۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اُس نے

اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا، اور ایک جنگ کے بعد اس کا چچا سنجر بن ملکشاہ اس پر مسلط ہو گیا، اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا، اور خراسان و ترکستان وغیرہ پر سلطانِ اعظم کے نام سے سنجر فرمانروا ہوا،

سلطان سنجر کا تسلط اور خیام کی خلوت گزینی

سلطان سنجر بن ملک شاہ علاً اب فرمانروائے کل تھا، اس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد میں ہم کو خیام کا پتہ دربار شاہی میں نہیں ملتا، البتہ ایکدفعہ اس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس میں وہ نظر آتا ہے، اسکی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل میں سنائی نہیں دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ میں سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیموں نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے، ان میں ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی تھا[1]، اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسوں نے اس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہقی کے بیان سے فاش ہوتا ہے، اور تعجب ہے کہ اس ضروری ٹکڑے کو درۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہقی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے، بیہقی اور شہرزوری میں ہے، کہ سلطان سنجر (المولود ۴۷۱ھ) کو بچپن میں جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اس کا علاج کر رہا تھا، تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھکر باہر نکلا تو مجیرالدولہ[2] (ابوالفتح علی بن حسین المعزول ۴۹۷ھ) نے پوچھا، کہ شہزادہ کو کیسا پایا، اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، الصبیُ مخوفٌ "بچہ کا خوف ہے" حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمتگار نے سن لیا،

---

[1] تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ میں اس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر،
[2] زبدۃ النصرۃ ص ۵۸ مجیر بعد کو یہ سنجر کا وزیر بھی ہو گیا تھا، ۴۹۷ھ میں معزول ہوا (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۲۹)

اور جا کر شہزادہ سے دہرا دیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہو گیا اور اس سے نفرت کرنے لگا، بیہقی کا اصل فقرہ یہ ہے

فلما برء السلطان واضمر بسبب	جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب سے امام عمر
(ذلک) بغض الامام عمر فی نفسہ	کا بغض دل میں چھپایا اور وہ اس کو محبوب نہیں رکھتا تھا

اس سے اندازہ ہو گا، کہ ۵۱۰ھ کے بعد سے وہ کیوں شاہی درباروں میں اور امراء کی مجلسوں میں نظر نہیں آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجائے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح ابن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار میں ہے،

"و بواسطۂ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطرف او داشت اکثر کتب او در خزانۂ سلطان بودی، و سلطان را بمطالعۂ کتب او شغفے عظیم بودے" (ص ۷۰)

آذر نے آتشکدہ میں اور والہ داغستانی نے ریاض الشعراء میں اور ہدایت نے مجمع الفصحاء میں لکھا ہے، کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

"خیام و ہو عمر گویند با سلطان سنجر در سر یک تخت می نشستہ" (آتشکدہ ص ۱۳۹ بمبئی)

"چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود در یک تخت نشانید" (ریاض الشعراء تذکرہ خیام قلمی کتبخانہ ندوہ)

ان بیانات میں سلطان سنجر کا نام صحیح نہیں، کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا شمس الملک کے ساتھ

---

۵۱ واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر رہے،

سلاطین خراسان و ترکستان و ایران و عراق و شام	۱- الپ ارسلان، ۴۵۵ھ - ۴۶۵ھ، ۳- برکیارق بن ملکشاہ ۴۸۵ھ - ۴۹۸ھ
	۲- ملکشاہ، ۴۶۵ھ - ۴۸۵ھ، ۴- محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ - ۵۱۱ھ
سلطنت خراسان و ترکستان و ایران،	۵- سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ، ۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ
سلطنت عراق و شام	۶- محمود بن محمد، ۵۱۱ھ - ۵۲۵ھ
	۷- طغرل بن محمد ۵۲۵ھ - ۵۲۹ھ

اُمراء اور وُزراء سے تعلقات

درباری امیرن اور وزیرون مین سے سب سے پہلا نام اس کے سوانح مین نظام الملک کا آتا ہے مگر مستند کتابون مین اسکے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر مین ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک نے رصدخانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالمون اور ہیئت دانون کیساتھ عمر خیام کو بھی بلایا،[1] اس حوالہ کے سوا خیام کے مستند سوانح مین نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہین ملتا، یہان تک کہ نظام الملک نے ۴۸۵ھ مین شہادت پائی،

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدانِ وزارت کیساتھ تاجِ سلطنت بھی بدل گیا،

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملکشاہ کے وزیر ہوئے، ان دونون کی وزارت ۴۸۷ھ سے ۵۰۰ھ تک ختم ہوجاتی ہے، خیام نے اپنا فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود انھین دونون بھائیون یا اُن مین سے ایک کے نام پر لکھا، ساتھ ہی اُس مین یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اُس کی مجلس مین برابر حاضر رہتا تھا، اور اُس کو اُس کی

[1] ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ،

مجلس مین خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے،

"چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادل فخر الملک بن مؤید (؟) حاصل گشت و قربت و اختصاص

داد بعالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات، پس این جزوے بر مثال

رسالتے از بہرِ درخواست او املی (املا) کردہ شد[1]"

۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام امیر ابو سعد جرہ کا مہمان تھا جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے کوچے

بردہ فروشان" مین واقع تھا[2]، تاریخون مین اس نام کا کوئی پتہ نہین چلتا،

۵۰۸ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لیے نجوم

سے کسی بے ابر و باد دن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اُس کا نام نظامی عروضی نے "خواجۂ بزرگ صدر الدین

محمد بن مظفر" لکھا ہے، اُس سے مراد فخر الملک ابو الفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابو جعفر محمد صدر الدین

ہے، جو ۵۰۰ھ مین اپنے باپ فخر الملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا، اور ۵۱۱ھ مین سلطان سنجر کے

ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا[4]،

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابو المحاسن عبد الرزاق بن عبد اللہ وزیر ہوا

جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اُسکی مجلس مین خیام کی آمد و رفت

تھی، وہان علماء و فقہاء کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اُسی کی مجلس مین خیام نے اختلاف

قرأت پر بحث کی تھی[5]،

علاء الدولہ فرامرز بن علی بن فرامرز، امیر فرید سے اس کے جو تعلقات تھے، اُنکا ذکر اوپر گذر چکا ہے،

---

[1] دیباچہ رسالہ کلیات الوجود خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری [2] چہار مقالہ ص ۷۲ گب [3] زبدۃ النصرۃ ص ۲۴۳ [4] ابن اثیر ج ۱۰ [5] بیہقی و شہرزوری،

معاصرین سے تعلقات ومباحثات

اس عہد مین یعنی پانچوین صدی کے اواسط واواخر اور چھٹی صدی کے اوائل مین بڑے بڑے فلاسفہ اور اہل علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچوین صدی ہجری کے اواخر (۴۷۰ھ) تک ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہرزوری نے ابو العباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال مین لکھا ہے،

سبق اقرانہ الخیامی وابن کوشک	ابو العباس لوکری اپنے ہمسرون، خیام، ابن
والواسطی...... وان قوما	کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا...... اور وہ چند
هو صدرهم لکبار وابهته	لوگ جنکا وہ صدر تھا بڑے تھے اور یہ چارون
هو اولهم لخیار،	جنمین وہ اول تھا اچھے تھے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چارون ارباب دانش ہمسر وہمعصر تھے، ان مین سے ابو العباس لوکری بہمنیار المتوفی ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا، اور خود بہمنیار ابو علی سینا کا خاص شاگرد تھا، بیہقی اور شہرزوری کے بیان کے مطابق خراسان مین فلسفہ کا رواج اسی ابو العباس کے ذریعہ ہوا[1]

[1] شہرزوری صفحہ ۲۹ و درۃ الاخبار صفحہ ۱۰،

رصد خانۂ ملک شاہی کے کارکنون مین یہ بھی داخل تھا۔[1]

ابو الفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا، اور اسکی بہت سی تصنیفات تھین، سلطان سنجر سلجوقی (م ۵۵۲ھ) اُس کا عقیدتمند تھا، اُس کی تصنیفات اُس کے کتب خانہ مین تھین۔[2]

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے، جو طب و حکمت و فلسفہ سب کا ماہر تھا، ابو علی سینا کی شفا کے ابواب منطق و طبیعیات و الٰہیات کا حافظ تھا، اہلِ دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اُسکا معتقد تھا۔[3]

واسطی ہیئت و فلکیات مین بھی ماہر تھا، رصدِ ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت سنہ ۴۶۷ھ مین جمع کیے گئے تھے، اُن مین ایک یہ بھی تھا، (ابن اثیر ۱۰ ۲۶ھ)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبد الرحیم نسوی، شاگردِ بو علی سینا کا نام بھی ہے، جس نے سنہ ۴۸۴ھ مین خیام سے کون و تکلیف کے مسئلہ مین مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت مین موجود ہے، مشہور امام ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ھ - ۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین مین تھے، مگر قیاس چاہتا ہے، کہ وہ عمر مین خیام سے کچھ چھوٹے ہون، اور آئندہ کا طرزِ کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے، ملک شاہ کے دربار سے دونون کو تعلق تھا، مگر دونون دو مسلک کے تھے، خیام بو علی سینا کا حامی اور فلسفۂ یونان کا طرفدار تھا، اور امام غزالی، بو علی سینا کے مخالف، اور فلسفۂ یونان کے دشمن تھے، اور خصوصاً تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے اُن کا یہ پہلو سب کے سامنے ہے، جسمین انھون نے ابو علی سینا وغیرہ کی تکفیر کی ہے،

[1] تحفۂ شاہیہ قطب شیرازی [2] شہرزوری صفحہ ۲۳ و درۃ الاخبار صفحہ ۵۳ [3] شہرزوری صفحہ ۱۳۶ و درۃ الاخبار ص ۷۷،

ایک دفعہ امام غزالی خیام کی مجلس مین آئے، (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے) اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزاء مساوی ہین، پھر کیا سبب ہے کہ فلک کے دو جزء (جنوبی وشمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوئے، اور دوسرے اجزاء نہ ہوئے امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلا مرجح یعنی معلول بلا علت ہونا محال ہے، پھر فلک کے موجودہ دو جنوبی وشمالی اجزاے قطبی ہی اجزائے قطبی کیون بنے، درانحالیکہ تمام اجزاے فلکیہ اجزا ہونے کی حیثیت سے برابر ہین، ان مین ترجیح کی کوئی وجہ نہین،

خیام نے اس اعتراض کا بڑا لمبا چوڑا جواب دینا شروع کیا، اور حرکت کی حقیقت اور اس کے اقسام کی تفصیل شروع کی، لیکن بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے کہ نفس نقطۂ اعتراض کا جواب خیام نے نہین دیا، اور کہتے ہین کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، بہرحال خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آگیا، اور موذن نے اذان دی، اور غزالی یہ کہکر اٹھ گئے

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ (قرآن) حق (اذان) آگیا اور باطل (فلسفیانہ بحث) رخصت ہوا۔

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور مین ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے ہین، ایک طالب العلمی مین، جب وہ امام الحرمین کے درس مین شریک تھے، امام الحرمین نے ۴۷۸ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد ۴۸۴ھ مین امام غزالی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے مدرس ہوگئے اور پھر یہین سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہوکر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس، مکہ معظمہ، اور اپنے وطن طوس مین تصوف کی مشق کرتے رہے، اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر ذوقعدہ ۴۹۹ھ مین فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسۂ نظامیہ

نیشاپور کی مدرسی اختیار کی، اور دوبارہ نیشاپور آئے، فخر الملک ۵۰۰ھ میں مارا گیا، اور امام صاحب نیشاپور
سے پھر طوس چلے گئے، اور وہیں ۵۰۵ھ میں وفات پائی،[لہ]

امام صاحب آغاز عمر میں ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے ہیں، فلسفہ سے بدگمان نہ تھے، ان کی بدگمانی کا عہد ۴۸۴ھ سے شروع ہوتا ہے، اور اس حالت میں نیشاپور کی واپسی ۴۹۹ھ میں ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کہ عمر خیام اور امام غزالی کی یہ ملاقات اور گفتگو ۴۹۹ھ اور ۵۰۰ھ میں ہوئی ہوگی،

اوحد الزمان ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ جس نے فلسفہ مشائیہ کے رد میں المعتبر نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر میں اُس سے بڑا تھا، اُس کے بارے میں علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درۃ الاخبار ص ۶۰ و شہرزوری ص [illegible]) خیام کی جو نوک جھوک ہوئی، وہ اوپر گذر چکی،

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابو المظفر؟ اسفزاری) ہے، یہ مہندس اور ہیئت داں تھا، اور رصد خانہ کے کاموں میں بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، اس میں اور خیام میں بڑے بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہرزوری میں ہے،

كان حكيما معاصرا للخيام وبينهما	وہ حکیم تھا، اور خیام کا معاصر تھا، اور ان
مناظرات. (ص ۲۹)	دونوں کے درمیان مناظرے ہیں،

بیہقی کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار میں ہے،

لہ یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولانا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہیں،

"حکیمے باد انش و رہنمائی و معاصرِ فیلسوف عمر خیام بود، و میان ایشان مناظرات بسیار و معارضات بے شمار بودہ" (ص ۹۹)

مگر دونوں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ خیام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جر ثقیل اور آلات سازی میں زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت میں تیار کی تھی، مگر شاہی خزانچی نے اپنے جرم خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا علم ہوا، تو اتنا متأثر ہوا کہ تاب غم نہ لا سکا، اور مر گیا،

یہی دونوں تذکرہ نگار بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہیں کہ "مظفر خیام کے برخلاف طلبہ اور شاگردوں پر مہربان رہتا تھا"

یہ مظفر غالبًا وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصد ملک شاہی کے کارکنوں میں خیام کیساتھ، ابو المظفر اسفزاری کے نام سے لکھا ہے، اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام کے ساتھ ملا تھا[1]،

درۃ الاخبار کے عنوانِ حال میں "ابو حاتم المظفر الاسفزاری" لکھا ہے، اور خاتمۂ حال میں "حکیم ابو المظفر" لکھا ہے، اور شہرزوری میں "ابو حاتم المظفر الاسفرائنی" ہے، اور قفطی نے اپنی اخبار الحکماء میں اس کا نام نہیں لیا ہے، بہرحال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں نام ایک ہی شخص سے عبارت ہیں، اور جو فرق ہے وہ کاتبوں کی تصحیف ہے،

---

[1] چہار مقالہ عروضی ص ۶۳ گب،

اس کی تاریخِ وفات کسی نے نہین لکھی تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۸ھ تک تو وہ زندہ تھا ہی، لیکن فلزات والی ترازو، اُس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اُس سے مراد غالباً سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے، تو ۵۱۵ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک اور تائید یہ ہے، کہ میزان الحکمۃ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریقوں پر مظفر کے معاصر عبدالرحمان خازن نے جو کتاب لکھی تھی، اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبۂ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانہ جامع مسجد بمبئی مین ہین، اُن مین سے دوسرے نسخہ (بمبئی) مین اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ مین کیا گیا ہے، اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے اٹھوین مقالہ مین ان ابوحاتم مظفر اسفزاری کی ترازو والجامع ذوالکفات کا ذکر ہے،

خیام اپنے ریاضی دان معاصرین مین محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابوالحسن بیہقی، اور شہرزوری لکھتے ہین، کہ ریاضیات مین یہ (معموری) بنو موسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا، مخروطات مین اُس نے ایک کتاب لکھی تھی، جس سے بہتر اس سے پہلے نہین لکھی گئی، عمر خیام ان علوم مین اُس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا" شہرزوری مین ہے،

وعمر الخیامی یعترف بتبریزہ فی تلک العلوم، (ص ۴۷)

اور عمر خیام ان علوم مین اُس کی فضیلت کا معترف تھا،

درۃ الاخبار مین ہے،

"و امام عمر خیام در تفوق و تمیز او از اقران معترف بود" (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصدِ ملک شاہی مین کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان مین قائم تھا،

اور اسی کے اطراف مین باطنیہ کا زور تھا، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعۂ اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا، تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ مین عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا، (شہرزوری ص ۸۰ و درۃ الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیسا کہ ابن اثیر مین ہے سنہ ۵۰۰ھ مین ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا،

حکیم کے معاصر شعرا مین عالی رومی نے ربیع المرسوم مین رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ

در رسالہ تبریزی می نوشتہ کہ عمدۃ الشیوخ و اصل معالی سیر شیخ ابو سعید ابو الخیر و مولٰنا حکیم ناصر خسرو، و شمس الحکما مولٰنا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و اصحاب ایشان باہم مراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودند۔[1]

لیکن بعض نام اس فہرست مین صریحاً غلط ہین، چنانچہ ان بزرگون کی وفات کی تاریخین اس معاصرت کے مسئلہ کو حل کردینگی،

۱- ابوسعید ابوالخیر المتوفی سنہ ۴۴۰ھ
۲- حکیم ناصر خسرو، تقریباً[2] سنہ ۴۸۱ھ
۳- سنائی المتوفی سنہ ۵۴۵ھ[3]
۴- نظامی عروضی ۔۔ بعد سنہ ۵۵۲ھ
۵- سوزنی المتوفی سنہ ۵۶۹ھ

سلطان ابوسعید ابوالخیر کی معاصرت تو ناممکن ہے، اور سوزنی کی بمشکل قابل اعتبار ہے، البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحیح ہے، مگر ان مین سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہے، جیسا کہ اس کے چہار مقالہ مین مذکور ہے،

---

[1] نسخہ قلمی دار المصنفین ص ۱۳، [2] خسرو کے تصنیفی قرآن سے یہی تاریخ نکلتی ہے [3] سنائی کی سنہ ۵۲۵ھ تاریخ وفات غلط ہے،

وفات

تعیین عمر ہم نے شروع مین پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۴۰ھ قرار دی ہی، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی برس کی ہوگی۔

کیفیت وفات اسکی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اُسکا معاصر تذکرہ نگار بیہقی، اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سنکر لکھتا ہی، کہ خیام ایک دن ابو علی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الٰہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد و کثیر کی بحث پر پہنچا، تو سونے کا خلال کتاب مین رکھکر کتاب بند کردی، اور کہا کہ چند سمجھ وارون کو بلاؤ مجھے وصیت کرنی ہی، پھر وصیت کی، اور نماز کے لیے کھڑا ہوگیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا، نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ مین اسکی زبان سے یہ فقرے ادا ہو رہے تھے، کہ "یا الٰہا! تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ مین نے تجھکو جتنا بھر بھی جانا، وہی تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" یہ کہتے کہتے وہ مرغ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا،[1]

خاقانی نے مرثیہ نہین لکھا، صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہی،[2] وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہین، بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہی جو خاقانی کا چچا تھا اور جسکی بہت تعریف وہ

مدفن خیام نے نیشاپور مین وفات پائی، اور وہین کے ایک گورستان مین جسکا نام حیرہ تھا، دفن ہوا،[3]

---

[1] تاریخ الحکماء بیہقی و شہرزوری [2] نظام الملک طوسی مطبع نامی کانپور ۵۰۳ [3] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۶۳ گب،

قبر[1]

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی میں ایک عجیب پیشین گوئی کی تھی جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروضی کہتا ہے کہ ۵۰۶ھ میں شہر بلخ میں بردہ فروشوں کی گلی میں امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، میں اُن سے ملنے گیا، خیام نے باتوں میں کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی، جہاں ہر موسم بہار میں، بادِ شمال اُس پر پھول برسائیگی، عروضی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پیشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی، لیکن میں جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہیں بکتا، ۵۳۰ھ میں نیشاپور پہنچا، تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے، کہ وہ زیرِ خاک ہو چکا تھا، مجھ پر اُسکی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اُس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھکو گورستان حیرہ میں لے گیا، بائیں ہاتھ مڑا، تو باغ کی دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زرد آلو کے درخت لگے ہیں، اور پھولوں کی اتنی پتیاں اُس پر گری ہیں کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھکو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا،

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہیں، ساتھ ہی

---

[1] ایک عجیب حادثہ:- میں اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا تاریوں نے میرے عزیز داماد سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لا کر ہاتھ میں دیا، انا للہ، مرحوم چار برس سے سل میں مبتلا تھا، اس کی جوانمرگی کا ماتم!

غمزدہ سلیمان (۲۱ نومبر ۱۹۳۰ء)

ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دکن کالج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافاتِ نسخ نظر آتے ہیں اُن کو بھی حاشیہ میں لکھ دیتے ہیں،

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ

"خواجہ امام عمر خیامی و خواجہ امام مظفر اسفزاری نزول کردہ بودند و من بدان خدمت پیوستہ بودم در میان مجلس عشرت، از حجۃ الحق عمر شنیدم کہ او گفت گور من در موضعی باشد کہ ہر بہاری شمال بر من گل افشان میکند، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی گزاف نگوید، چون در سنۂ ثلثین بنشابور رسیدم چہار (چند - ن) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی از وی یتیم ماندہ، و او را بر من حق استادی بود، آدینہ بزیارت او رفتم و یکے را با خود ببردم کہ خاک او بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بر دست چپ گشتم در پائین دیوار باغی خاک او دیدم نہادہ و درختان امرود و زردآلو سر از آن باغ بیرون کردہ و چندان برگ شکوفہ بر خاک او ریختہ بود کہ خاک او در زیر گل پنہان شدہ بود،

---

۱ (بمبئی والا قلمی نسخہ) نے عمر خیام ۲ خواجہ مظفر ۳ اسفزانی ۴ من بخدمت ۵ پرسیدم ۶ بود ۷ بر او گل [illegible] کند ۸ چنین مرد ۹ و چند سال بود کہ آن ۱۰ او را حق استادی ۱۱ روز آدینہ ۱۲ تا ۱۳ او را ۱۴ گشتیم ۱۵ پایان ۱۶ خاک او نہادہ ۱۷ و درختان زردآلو ۱۸ سر از تن باغ ۱۹ کشیدہ ۲۰ برگ و شکوفہ ۲۱ ناپدید گشتہ پس مر آن حکایت۔

"چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بمبئی میں ملا فیروز کے کتب خانہ میں ہے، یہ نسخہ مستقل [illegible] پر نہیں لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایا ے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سنہ کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے [illegible] کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہیں، چہار مقالہ کے آخر میں یہ عبارت ہے، "تمت رسالۂ مجمع النوادر [illegible]"
وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے:-
"تمت الوصایا ے سلطان الوزراء خواجہ نظام الملک علیہ الرحمۃ والمغفرۃ بتاریخ شانزدہم ذیقعدہ [illegible]"
اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جس میں یہ عبارت اور سنہ ہے: "[illegible] الحسینی [illegible]"
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ۱۱۹۲ھ کے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر میں سنہ کے نیچے جو [illegible]

تلامذہ

خیام بخیل العلم تھا؟ خیام کی نسبت یہ عام شکایت کیگئی ہے، کہ وہ اپنے علم میں بخیل تھا، اسی لئے نہ اُس نے بڑی بڑی تصنیفات کین، اور نہ وہ طالب علمون اور شاگردون کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

ولہ ضنۃ بالتصنیف والتعلیم	اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے مین بخالت تھی

ابو حاتم مظفر اسفرائنی کے حال مین شہرزوری مین ہے،

وکان رؤفا بالمتعلمین والمستفیدین	خیام کے برخلاف ابو حاتم مظفر طالب علمون
علی خلاف طبیعۃ الخیامی (ص۲)	اور شاگردون پر مہربان تھا،

اس کا سبب غالباً یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے، اور یہ بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر مین جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہین کمالِ ادبیت تک ترقی کر چکا تھا، اور اس منزل مین اگر تعلیم و تعلم، درس و تدریس، اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اوس کی ایک رُباعی ہے،

یک چند بکودکی باُستاد شدیم	یک چند باستادی خود شاد شدیم
پایان سخن نگر کہ مارا چہ رسید	چون آب آمدیم و چون باد شدیم

(نسخہ بوڈلین)

چند شاگردون کے نام | بہرحال اس کے دو تین شاگردون کے نام بمشکل معلوم ہوئے ہین،

۱- ابوالمعالی عبداللہ بن محمد میانجی عین القضاۃ، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ

برادر امام محمد غزالی دونون کے شاگرد تھے، انھون نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی کے)

تصوف کو ملاکر ایک نئی چیز گھڑی کی، وزیر ابوالقاسم استرآبادی نے کسی عداوت کے سبب اُن

پھانسی دیدی، کشف الظنون مین ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہے، شہرزوری مین ہے،

کان من تلامذۃ الخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی وخلط کلام الصوفیۃ

بکلام الحکماء، (ص ۴۹)

درۃ الاخبار (ص ۹۱) مین مزید یہ ہے کہ انھون نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا

اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتبخانون مین موجود ہین،

۲- دوسرا شخص حکیم علی بن محمد حجازی قاینی ہے، بیہق مین اس کا قیام رہتا تھا، سلطان سنجر

سلجوقی (۵۱۱ھ ۔ ۵۵۲ھ) اور خوارزمشاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ ۔ ۵۵۱ھ) کے نام سے کتابین لکھی

ہین، ۵۴۶ھ مین نوے سال کی عمر مین وفات پائی،

"واز شاگردان امام عمر خیام بود" (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے،

۳- احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے

دربار مین رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی

محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب، اور منجم تھا، بہرحال وہ

و خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا (ص ۶۶)
ور اُس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ مین کیا ہے اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی
بن خیام کا شاگرد تھا،

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ | آثار البلاد مین زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ
صاحب صبح تڑکے آکر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے، اور جب اپنے معتقدون کے حلقہ مین بیٹھتے
تھے تو اُس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اُس نے ایک سنجیدہ مذاق کیا، سویرے ہی
ں نے چند ڈھول بجانے والون کو گھر مین چھپا کر بٹھا دیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے
ئے تو اُس نے ڈھول والون کو اشارہ کیا، انھون نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہوگئے،
اُس نے کہا دیکھو یہ تمھارے فقیہ شہر تم سے چھپکر مجھ سے پڑھنے آتے ہین، اور تم مین بیٹھ کر مجھے برا
بھلا کہتے ہین[۱]،

آثار البلاد ۶۷۴ھ کی تصنیف ہے،

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟ | ربیع المرسوم مین عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ
سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے، کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے، اور بارہ برس اوسکی
صحبت مین رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہین دیتا تھا آخر ایک
ن مستی کی حالت مین اجازت دیدی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے،

گویند کہ پیشوائے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی، از خدمت حکمت مآبی استفادۂ علم حکمی فرمودی،

---

[۱] آثار البلاد و اخبار العباد زکریا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۳۱۰،

اما حکیم مشار الیہ تعلیم و تدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام و الحاح کرمی بودے بحالت مخموری افادہ بیک دو کلمہ چراغ تعہد بر فزودے، تا دوازدہ سال؛ بدین نہج و منوال "امام ہمام خجستہ خصال بمذاکرہ علوم مشغوف و میال گشتی، و کتاب حکمۃ العین را در اثنائے آن نوفل نوشتے، باز برخصت حکیم شہد رضویہ کرامت نعیم میرفتے، اما مقصود ایشان ازین تعلم و اذعان، بطلانِ براہین حکما، روشناسان بودے[1]

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے، مگر امام موصوف کے احوال مین کسی نے خیام کا نام نہین لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے، خصوصاً بارہ سال کا زمانہ اس طرح گذارنا، امام غزالی کے حال مین قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال مین اور نہ تذکرہ نگارون نے انکے حالات مین اسکا ذکر کیا ہے، پھر حکمۃ العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست مین نہین، حکمۃ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کاتبی قزوینی المتوفی ۶۷۵ھ کی تصنیف ہے،

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکماء مین غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال و جواب کا حال لکھا ہے جو اوپر گذر چکا ہے،

---

[1] ربیع المرسوم ص ۱۴۲، صفحات، دار المصنفین مین لگائے گئے ہین،

تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام

خیام کی نسبت بیہقی نے لکھا ہے، اور شہرزوری نے اس کو نقل کیا ہے، کہ "وہ تصنیف مین بخیل تھا" بیہقی ۵۰۷ھ مین اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہین، ان تذکرہ نویسون نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہین معلوم ہوتا، جس شخص نے بڑی ہی کاوش و جدوجہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو، اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو، اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل العلم نہین کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہین رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر مین فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہان ہر حکیم اپنے علم کے کمال اور زندگی کے پایان کار مین پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبۂ علم کی ہیچ میرزی، دانستہ نادانی، اور عالمانہ اقرار جہل،

"معلومم شد کہ ہیچ معلوم نشد"

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است — تعلیم کن اگر ترا دسترس است

گفتم کہ الف، گفت دگر ہیچ مگو — در خانہ اگر کس است یک حرف بس است

("خیام" نسخۂ بوڈلین)

هرچند بگودکی باستاد شدیم — هرچند باستادی خود شاد شدیم
پایان سخن نگر که مارا چه رسید — چون آب بر آمدیم و چون باد شدیم
وله

من ظاهر نیستی و هستی دانم — من باطن هر فراز و پستی دانم
با این همه از دانش خود شرمم باد — گر مرتبهٔ ورای مستی دانم
وله

از درس علوم جمله بگریزی به — واندر سر زلف دلبر آویزی به
(نسخهٔ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہے، کہ خیام اواخر عمر مین علم کے کس رتبہ پر تھا، اور اس لئے نو آموزگان علم و فن جو ابھی تک "علوم و فنون" کے طلسمات مین پھنسے تھے، اس کو "بخیل العلم" سمجھنے مین درحقیقت معذور سمجھے جاسکتے ہین، اسی سے یہ نظریہ بآسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ خیام کی جن تصنیفات مین سعی و محنت اور جد و جہد آشکارا ہے، وہ اُس کے آغاز و اواسط عمر کی کمائی ہے، انتہاے عمر کی نہین، اور رباعیات جنہین اس کے اس خیال کی بہتات ہے، اس کے اواخر عمر کا سرمایہ ہین؛

تصنیفات کے نام | خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی مین ملتا ہے، بیہقی نے اس کے حسب ذیل تین رسالون کے نام لیے ہین،

۱- رسالہ مختصر طبیعیات،

۲- رسالہ بحث وجود،

۳- رسالہ کون و تکلیف،

انھین تینون رسالون کے نام شہرزوری نے بتائے ہین،

تاریخ الفی مین اس کے دو نئے رسالون کے نام ہین،

۴- میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے مین)

۵- رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیمون کے اختلاف آب و ہوا کے بیان مین)

حاجی خلیفہ چلپی نے زیج کے بیان مین لکھا ہے،

۶- زیج ملک شاہی لعمر الخیام،

بروکلمن (BROCKELMAN) نے تاریخ علوم عرب مین اسکی دو اور کتابون کے پتے دیئے ہین

۷- رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب و الفضۃ،

۸- رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیا ہے،

۹- رسالۃ فی الجبر و المقابلۃ،

۱۰- خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر و مقابلہ مین اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے[۱]،

کتاب البرہان علی طرق استخراج اضلاع المربعات والمکعبات،

علماے مصر مین سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (رشیخ الفراء بسلطان تعلقون مصر) نے ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۱ء مین مطبع سعادت مصر سے ابو علی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیا ہے، اور اس کا نام جامع البدائع رکھا ہے، اس مجموعہ مین ابو علی سینا

---

[۱] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء صہ ۹

کے چند رسالے تو بو علی سینا کے اس مجموعۂ رسائل سے لیے گئے ہین، جو ۱۸۹۴ء مین لیڈن مین چھپا تھا
اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نور الدین بک مصری کے
کتبخانہ سے حاصل کئے ہین، یہ مجموعۂ رسائل کتبخانۂ مذکور مین ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اور نہایت علیق ہے
اس مجموعہ مین خیام کے یہ تین رسالے ہین،

۱۱- پہلا رسالۂ کون و تکلیف،

۱۲- دوسرے رسالہ مین مسائل ثلاثہ، تین سوالون کے جواب ہین، کیا خدا شر کا مبدا ہے
جبر و قدر مین حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد بر ذات ہے؟

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے
لکھا ہے کہ اس مین موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الٰہیات) کے
موضوع کی تعیین کی گئی ہے، لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے،

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے، جس کے تین نسخے اسوقت ہمارے سامنے
ہین، پہلا نسخہ ہندوستان ہی مین پروفیسر شیخ عبد القادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے، اور جو جناب
عبد القادر بن جمال الدین نائکی، بی اے، ایم ال سی ارئیس بیجاپور (حال ساکن ہبلی، احاطۂ بمبئی) کی
ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے جسمین از
فارابی، ابو علی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملا افتخار الدین دامغانی، اور میر محمد باقر داماد المتوفی
۱۰۴۰ھ کے رسائل ہین، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ (مختصر من قول الحکیم ارسطو فی النفس

۵ل دیکھو خاتمۂ جامع البدائع مطبوعۂ مطبع سعادت، مصر ص ۲۰۵، ۱۳۳۰ھ،

پر کتابت[۱] کا سال ۱۰۲۶ھ لکھا ہے،

اس مجموعہ مین ایک مختصر عربی رسالہ ہے، جس کی لوح پر "رسالۃ للحکیم عمر الخیام" بخط کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے "الاوصاف للموصوفات علی ضربین" رسالہ کے آخر مین "ستعرف تفصیل ھذا الکلام بعد ھذا الفصل" ہے، لیکن چند سطرون کے بعد یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے،

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتبخانہ مین موجود ہین، ان دونون کے فوٹو بھی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہین، ان دونون مین سے ایک کے اول پر اور دوسرے کے آخر مین رسالہ کا نام "رسالۃ الوجود" لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالہ وجود ہے، یہ دونون نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہین،

۱۵- ۱۹۰۸ء مین حضرۃ الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدرآباد دکن بھیجا تھا کہ وہان جا کر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابین لے آؤن، جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھین، اس تعلق سے مین نے تقریباً ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ اُن کے کتب خانہ مین کتابون کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بنفس نفیس اسٹول پر چڑھکر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے، اور مین اُن کو علحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن مین ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی، جس پر مکاتبات عمر خیام و

[۱] "این کتاب با رسائل عربی و فارسی از حضرت . . . . . وکشاف معضلات حقائق، یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالیٰ این فقیر خاکسار یوسف علی القاری دائم الحال در دعا بوده با تمام رسانید ۱۰۲۶ھ"
لفظ حکیم الملک صاحب سے ظاہر ہوتا ہے، کہ حکیم الملک اور کاتب گو ایرانی ہین، مگر دونون ہندوستان مین تھے، ۱۰۲۶ھ جہانگیر کا عہد حکومت ہے، اور اس مین حکیم الملک گیلانی مشہور تھے، (دیباچہ تزک جہانگیری، اسماے حکماء)

..... (دوسرے نامور کا نام یاد نہین) لکھا تھا، اور اُسکی لوح پر مرقوم تھا" یکے از نوادر کتبخانہ بلگرام"۔ رسالہ کی زبان فارسی، اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی، اور ضخامت کا اندازہ سو سوا سو صفحہ کا ہے، مین نے وہ رسالہ بھی بدنصیب ندوہ کی قسمت مین شامل کر دیا، اور قیامگاہ پر اگر وہ رسالہ صاحب خانہ اور دوسرے لوگون کو دکھایا، اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابون کے ڈھیر مین شامل کر دیا، دوسرے دن جب اس خرمن مین اس خوشۂ پروین کو تلاش کیا، تو اُس کو نا پید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی، اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین کھا گئی یا آسمان، لیکن بہرحال وہ حیدرآباد ہی کی زمین و آسمان مین ہے، عالی رومی نے رسالہ تبر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ"...... و مولنا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیاناً بر اسلاع و مکاتبات ابواب استفادۂ و موالفت را در کشودند" اس فقرہ سے ہم کو اسی "یوسف گم گشتہ" کی "بو پیراہن" آتی ہے،

۱۶۔ رسالہ مکعبات (اس کا ذکر گنج دانش محمد تقی خان حکیم مطبوعۂ اصفہان ۱۳۰۵ھ مین ہے)

۱۷۔ عرائس النفائس (شہر زوری نے غلطی سے ذکر کیا ہے[1])

۱۸۔ رباعیات (اشعار کا مجموعہ)،

اسکے حسب ذیل دو نئے رسالون کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام کے دیباچہ مین کیا

۱۹۔ رسالۂ نوروز نامہ،

۲۰۔ باب در مجموعۂ روضۃ القلوب، (دیباچہ مجموعۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی پریس برلن

[1] اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا،

۲۱- رسالہ بالعجمیہ فی کلیات الوجود (بروکلمن، دقزوینی درحواشی چہار مقالہ)

تصانیف کی تعداد یہ تمام تصانیف جنکا ذکر اوپر گزرا ہے، تعداد مین (۲۱) ہین، لیکن درحقیقت اُن مین بعض مکرر ہین، اور بعض بے سند ہین، میرے خیال مین رسالہ نمبر (۱) "مختصر در طبعیات" اور رسالہ نمبر (۵) "لوازم الامکنۃ" ایک ہین، اس کے رسائل مختصر مضامین ہین، جن کے کوئی نام نہین، لوگ موضوع بیان کو دیکھکر ان کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین، اسی طرح "میزان الحکم" اور رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ ایک ہین، رسالۃ البرہان علی طرق استخراج المکعبات (۱۰) اور رسالہ مکعبات (۱۶) ایک ہین، رسالہ نمبر (۳) کون وتکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہین، اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثہ، رسالہ کون وتکلیف (۳ و ۱۱) ہی کا تتمہ ہے، اور رسالہ نمبر (۱۳) و رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل ومربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیان معلوم ہوتی ہین، رسالہ بحث وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہین یا فارسی رسالہ کلیات الوجود نمبر (۲۱) ہے، نمبر (۲۰) "باب روضۃ القلوب" درحقیقت اسی رسالہ بالعجمیہ فی کلیات الوجود" نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علیحدہ کوئی چیز نہین،

تصنیفات کی صحیح فہرست اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے،

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر ومقابلہ خیام مین اسکا حوالہ ہے)
۲- رسالہ جبر ومقابلہ،	(چلپی نے کشف الظنون مین ذکر کیا ہے)
۳- رسالہ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس	(بروکلمن)

نام	حوالہ
۴- زیج ملک شاہی،	(تحفۂ شاہیہ و چلپی)
۵- رسالۂ مختصر در طبیعیات (بیہقی) یا لوازم الامکنۃ	(تاریخ الفی)
۶- میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ، مقداری الذہب والفضۃ	(بروکلمن)
۷- رسالۂ کون و تکلیف و رسالۂ اسئلۂ ثلاثہ	(بیہقی و شہرزوری)
۸- رسالۃ فی کلیات الوجود (فارسی)	(بروکلمن)
۹- رسالۂ موضوع علم کلی و وجود، (عربی)	(بیہقی و شہرزوری)
۱۰- رسالۂ اوصاف یا رسالۃ الوجود (عربی)	"
۱۱- بعض عربی اشعار،	
۱۲- رباعیات فارسی،	
۱۳- مکاتبات خیام و...... (فارسی)	(گم شدہ)

تصانیف پر تبصرہ

۱- رسالہ استخراج اضلاع مربعات

و

مکعبات

خیام کی تصنیفات میں غالباً یہی اوسکی سب سے پہلی تصنیف ہے لیکن اسکا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہین کیا ہے، حالانکہ اُس نے خود اپنے رسالہ جبر و مقابلہ مین اس کا بہ تصریح نام لیا ہے،

شمس الملک خاقان بخارا کے حال مین پہلے اور پھر رسالہ جبر و مقابلہ کے بیان مین آگے جو کچھ قرائن جمع کئے گئے ہین اور کئے جائینگے اُن سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالہ جبر و مقابلہ ۴۶۶ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہی، اس ابتدائی تصنیف مین خیام نے اپنے اس رسالہ کا ضمناً نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ اس کے رسالہ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہو، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے کہ مربع اور مکعب چیزون کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقرار پر مبنی ہین اور وہ

ایک سے لیکر نو تک کے مربعات ہیں یعنی ایک، دو، تین کے مربعات اور اسی طرح ان کے مضروبات جیسے دو کو تین میں ضرب دیکر حاصل ضرب نکالا جائے۔

غالباً اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقہ حساب ہے، جس کو ہم اہل ہند "پہاڑا" کے نام سے جانتے ہیں، اسکی اصل عبارت یہ ہے،

وللهند طرق فی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات مبنیة علی استقراء قلیل، وهو معرفة مربعات الصور التسعة اعنی مربع الواحد والاثنین والثلاثة وکذالک مضروب بعضها فی بعض اعنی مضروب الاثنین فی الثلاثة ونحوها۔ (ص۹)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک کتاب اس طریقۂ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلوں پر ہے، اور ہم نے اس کی بہت سی قسمیں اور اضافے کئے ہیں یعنی مال المال، مال الکعب، کعب الکعب وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے

له اعلم ان اصحاب الجبر والمقابلة یسمون العدد المجهول شیئاً، ومضروب ذلک العدد المجهول فی نفسه مالاً، وحاصله فی المال کعباً ومکعباً، وحاصله فی الکعب مسمّی مال مال، وحاصله فی مال مال مسمّی مال کعب، وحاصله فی مال الکعب مسمّی کعب کعب۔ (مفاتیح العلوم خوارزمی مطبوعۂ بریل ص۱۰۰ حاشیه)

جبر و مقابلہ والے عدد مجہول کو شئی کہتے ہیں، اور اس عدد مجہول کو اسی سے ضرب دے کر مضروب کو مال، اور مال کے حاصل ضرب کو کعب اور مکعب، اور کعب کے حاصل ضرب کو مال المال، اور مال المال کے حاصل کو مال کعب، اور مال کعب کے حاصل کو کعب الکعب،

قواعد، جہاں تک بھی ہو، یہ قواعد اب تک کسی نے نہیں دریافت کئے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہیں جو کتاب الاسطقسات کے عددیات پر مبنی ہیں،

اس کی اصل عبارت یہ ہے،

ولنا کتاب فی البرهان علی صحة تلك الطرق، وتادیتها الی المطلوبات وقد غزرنا انواعها اعنی من استخراج اضلاع مال المال ومال الكعب وكعب الكعب بالغاً ما بلغ، ولم يُسبق اليه، وتلك البراهين انما هی براهین عددية مبنية علی عدديات كتاب الاسطقسات[1]،

صاحب نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ ص ۵۲۳ بضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام "علم المساحة والمکعبات" ذکر کیا ہے، معلوم نہیں اس کی قدیم سند کیا ہے، بظاہر یہ اسی "رسالہ استخراج اضلاع مربعات ومکعبات" کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے،

۲۔ جبر و مقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے، اس کا پورا نام رسالة فی براہین الجبر والمقابلہ ہے، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون میں جبر و مقابلہ کے تحت میں اسکا ذکر کیا ہے اور اسکی چند سطریں نقل کی ہیں، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہیں،

[1] یہ دونوں عبارتیں رسالہ جبر و مقابلہ خیام کے ص ۹ میں ہیں مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء نظام الملک طوسی ص ۲۵۶ بحالہ نیور،

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائیڈن لائبریری میں تھا، یورپ میں اسکا پہلا حوالہ ۱۷۴۲ء میں گیرالڈ میرمین (GERALD MEERMAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں دیا، پھر موسیو سیدیو (SEDELLOT) نے ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک مضمون میں دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ میں ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے ایک فاضل ممبر موسیو ایف ویپکے (F. WOEPCKE) سنے ۱۸۵۱ء میں اس کو فرنچ ترجمہ کیساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا،[۱]

یہ مطبوعہ رسالہ (۱۵) صفحوں کے باریک ٹائپ میں ہے،

خیام نے یہ کتاب میرے خیال میں جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے ۴۶۶ھ سے پہلے ترکستان کے کسی شہر بخارا یا سمرقند میں شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت میں لکھی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہیں پہنچا تھا، ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدر شناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا، معنون کرتا، لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولتمند فاضل قاضی القضاۃ ابوطاہر کے نام معنون کی ہے، اور جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے غالباً ابوطاہر ساری سمرقندی المتوفی ۴۸۴ھ ہیں، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے،[۲]

پس از فوت ملک شاہ زیجیکہ او درست کردہ بود خراب شد و کار عمر از رونق افتاد و گویا رسالۂ

---

[۱] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ صفحہ ۱۰ سنہ ۱۹۱۱ء و فرنچ مقدمہ بر رسالۂ جبر و مقابلۂ خیام، پیرس،
[۲] صاحب نظام الملک نے رسالۂ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام تہدیہ ہونا جو بیان کیا ہے، (صفحہ ۴۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے،

جبر و مقابلہ خود را در مین اوقات پژمردگی تالیف کرد (مقدمہ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص۶۶)

کہ ملکشاہ کے بعد محمد بن ملکشاہ اور دوسرے امرا اس کے قدردان موجود تھے جنکے نام وہ اسکو معنون کر سکتا تھا،

مسلمانون مین جبر و مقابلہ (الجبرا) کا فن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین پیدا ہوا اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا اس پر پہلی عربی کتاب لکھی، جو لندن مین ۱۸۳۱ء مین انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے دو رسالے یونانی سے عربی مین ترجمے ہوئے ایک دیوفانطوس کا جس کو قسطا بن لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ تا ۳۲۰ھ) نے، اور دوسرا ابرخس کا جس کو ابوالوفا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا،

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش، محنت اور استقصا کے ساتھ لکھا ہے، اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازان اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابین تھین ان کو پڑھا ہے، اور ان کی غلطیون کی اصلاح کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفہ لاادریت کے انتہائے کمال کو نہین پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابون کے پڑھنے کا ذکر اسکی ان عبارتون سے ثابت ہے،

وعادۃ الجبریین ان یسمّوا (ص۲)	جبر و مقابلہ کے عالمون کی عادت ہے کہ وہ...
والذی فی کتب الجبریین، (ص۵)	اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ والون کی کتابون مین ہے...
وثلاثۃ من ھذہ الاصناف	اور ان چھ اصناف مین سے تین اہل جبر و مقابلہ

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین کہتا ہے،

ان احد المعانی التعلیمیة المحتاج	تعلیمی امور مین سے ایک فن جبر و مقابلہ ہے،
الیها فی جزء الحکمة المعروف	جسکی حکمت کی اُس شاخ مین جسکا نام
بالریاضی هو صناعة الجبر	ریاضی ہے ضرورت پڑتی ہے، جبر و مقابلہ اس
والمقابلة الموضوعة	لیے بنایا گیا ہے کہ اس سے نامعلوم عدد
لاستخراج المجهولات العددیة	اور مساحت کو دریافت کیا جائے، اس
والمساحیة، وأنّ فیها اصنافا	فن مین کئی مسائل ہین، جن کے حل کرنے
یحتاج فیها الی اصناف من	مین چند نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت
المقدمات معتاصة جدًا،	ہوتی ہے، جنکا حل اکثر علماے فن سے
فتعذّر حلّها علی اکثر الناظرین	نہین ہو سکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف
فیها، اما المتقدمون فلم	اس بارہ مین مجھکو نہین ملی، معلوم
یصل الینا منهم کلام فیها،	نہین کہ تلاش و تحقیق کے بعد وہ انکو
لعلهم لم یتفطّنوا لها بعد	نہین سمجھ سکے، یا اُن کو اپنے اثناے
الطلب والنظر، او لم یضطر	تحقیق مین ان مقدمات کی ضرورت
البحث ایاهم الی النظر فیها،	ہی پیش نہ آئی، یا ہماری زبان مین
او لم ینقل الی لساننا کلامهم فیها،	ان کی کتاب کا ترجمہ نہین ہوا،
واما المتاخرون فقد عن	پچھلے لوگون مین سے ماہانی اس مقدّ

للماهاني منهم تحليل المقدمة	کا حل جبر و مقابلہ سے کر سکا ہے، جس کو
التي استعملها ارشميدس	ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرہ والاسطوانہ
مسلمة في الشكل الرابع من	کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل میں
المقالة الثانية من كتابه	مسلم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی
في الكرة والاسطوانة بالجبر	کو دوسرے چند متعادل کعاب اموال[1]
فأدى الى كعاب واموال و	اور اعداد کی ضرورت پیش آئی جن کو
اعداد متعادلة، فلم يتفق له	غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کر سکا
حلها بعد ان افكر فيها مليًّا.	تو اس نے یہ یقین کر لیا کہ ان کا حل
فجزم القضاء بأنه ممتنع حتى	ناممکن ہے، یہاں تک کہ ابو جعفر خازن
نبع (نبغ؟) ابو جعفر الخازن	پیدا ہوا جس نے ان مشکلات
وحلها بالقطوع المخروطية	کو قطوع مخروطیہ سے حل کیا، پھر اس
ثم اقتفى بعده جماعة من	کے بعد مہندسین کا ایک گروہ ان مقدمات
المهندسين الى عدة اصناف	میں سے چند کا محتاج ہوا، تو بعض نے
منها، فبعضهم حل البعض و	کسی مقدمہ کا حل کر لیا لیکن ان کل
ليس لواحد منهم في تعديد	مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے
اصنافها وتحصيل انواع كل صنف	اقسام کے حاصل کرنے اور ان میں سے

[1] انگریزی اصطلاحات اس کے لیے یہ ہیں، کعاب (کیوب)، اموال (اسکوئر)، اعداد (نمبر) [2] علم مثلثات (ٹرگنومیٹری) [3] [illegible]

عربی	اردو
منها والبرهان عليها كلام يعتد به	ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے مین کوئی قابل
الا على صنفين سأذكرهما،	شمار گفتگو نہین کی، صرف دو مسئلون
واني لم ازل كنت شديد	پر یہین پیش کین جنکا ذکر مین کرونگا
الحرص على تحقيق جميع اصنافها	اور مین ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
وتمييز الممكن من الممتنع	مسائل کی تحقیق کا حریص تھا، اور اُس کے
في انواع كل صنف ببراهين،	ممکن الحل و غیر ممکن الحل مسائل مین بدلائل فرق
لمعرفتي بان الحاجة اليها	جاننے کا مشتاق تھا، کیونکہ مین جانتا تھا
في مشكلات المسائل ماسة	کہ مشکل سوالون کے حل کرنے مین انکی
جداً، (ص ۲)	بڑی ضرورت پڑتی ہے،

صفحہ ۶ و ۷ مین خیام نے وہ مسائل گنائے ہین جنکا حل متقدمین کر چکے تھے، اور وہ مسائل ذکر کئے ہین جنکو اگلے لوگ حل نہ کر سکے، اور اُن کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے۔

عربی	اردو
وثلاثة من هذه الاصناف	ان چھ مسائل مین سے تین مسئلے اہل جبر و
الستة مذكورة في كتب الجبريين	مقابلہ کی کتابون مین مذکور ہین ...
...... ولم يبرهنوا	..... لیکن اُن پر ہندسہ سے
عليه من الهندسة (ص ۷)	دلیل نہین قائم کی ہے،

---

۱ مجھے افسوس ہے کہ مین اس فن سے آشنا نہین بلکہ اس کے فنی مباحث کو مین سمجھ بھی نہین سکتا، اس لیے مین اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہون،

وهذه الثلاثة مذكورة في كتب الجبريين ومبرهن عليها من جهة الهندسة واما من جهة العدد فلا، (ص ۸)

اور یہ تین مسئلے جبر و مقابلہ والون کی کتابون مین مذکور ہین، اور ہندسہ سے اُن پر دلیلین دی گئی ہین، لیکن حساب و عدد سے دلیل نہین دی گئی،

وهذه الستة الاصناف لم يوجد في كتبهم منها شيء الا الكلام في واحد منها مبتراً وسابينها وابرهن عليها من جهة الهندسة لا من جهة العدد . (ص ، ۸)

اور ان چھ مسئلون مین سے ایک بھی اُن کی کتابون مین مذکور نہین، صرف ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتین کہی گئی ہین، جن کو مین آگے بیان کرونگا اور اُسپر ہندسہ سے دلیل دونگا، عدد سے نہین۔

صفحہ ۲۶ مین کہتا ہے،

وهذا التماس او التقاطع لم يتفطن له ابو الجود المهندس الفاضل حتى جزم القضاء بان ...... كانت المسئلة مستحيلة والبطل في حكمه هذا وهذا الصنف هو الذي اضطر ......

...يحتاج اليها من بين الاصناف الستة حتى البعض (ص ۲۶)

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مہندس ابو الجود یہ فیصلہ کر لینے کے سبب سے کہ یہ مسئلہ محال ہے، نہین سمجھ سکا، اور وہ اپنے اس فیصلہ مین غلطی پر تھا، اور یہ وہی ایک مسئلہ ہے جس کی ماہانی کو مسائل ارشمیدس مین سے ضرورت پڑی۔

صفحہ ۴۴ مین کہتا ہے،

واما المسئلۃ التی اضطرت	الا لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین مین
واحدا من المتاخرین الی ھذا	سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا، یہ
الصنف ھی ھذہ	ہے .... تو اس
فاستخرج المسئلۃ ھذا الفاضل	فاضل نے اس کو حل کر لیا، حالانکہ عراق
بعد ما اعیت ھذہ المسئلۃ	کے فضلاء جیسے ابو سہل کوہی رحمہ اللہ
جماعۃ من فضلاء العراق	سے یہ حل نہ ہو سکا تھا، لیکن یہ حل
ومنہم ابو سہل القوھی رحمہم اللہ	کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی
الا ان ھذا المستخرج رضی اللہ	ہو) باوجود ان اختلافات
عنہ مع فضلہ وعلمہ قد علم	کو نہین سمجھا، اور اس صنف مین
فی الریاضیات لم یخطر ببالہ	جو ممکن مسائل ہین، اُن کو نہین جانا،
ھذہ الاختلافات وفی	اس فاضل کا نام ابوالجود ہے،
مسائل ھذا الصنف ما یستحیل	
وھذا الفاضل ھو ابو الجود،	

صفحہ ۴۴ مین وہ ابو علی ابن الہیثم مصری کا ذکر کرتا ہے، جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا عالم تھا،

وذالک قد بینہ ابو علی	اور اس کو ابو علی بن ہیثم نے خدا اُس پر
ابن الھیثم رحمہ اللہ تعالی،	رحم کرے بیان کیا ہے،

آخر میں کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہوجاتی ہیں، جن کو اگلے علماء نہیں سمجھ سکے تھے،

فمن وقف علی ھذہ المقدمات	ان مذکورۂ بالا مقدمات سے جو واقف
المذکورۃ واتفق لہ مع ذلک	ہوچکا، اور اس کے ساتھ اوس کی
قوۃ فی الطبع ودرایۃ فی	طبیعت میں تیزی، اور اس کو مسائل
المسائل لم یکد یخفی علیہ	کا علمی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے
من المسائل المعتاصۃ علی	پوشیدہ نہ رہیں گے، جن کو اگلے حل
المتقدمین شئی، (ص ۴۶)	نہ کرسکے تھے،

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابو الجود محمد بن لیث ہندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھکر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی، کہتا ہے،

ھذا وقد حکی لی بعض من شذ	یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کسی قدر
شیئا نزرا من الھندسۃ بعد	علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس
تالیفی ھذہ الرسالۃ بخمس	رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد
سنین ان لابی الجود محمد بن	ذکر کیا کہ ابو الجود محمد بن لیث مہندس
اللیث المھندس رحمہ اللہ	رخدا اس پر رحمت کرے) نے ان
کلاما فی تعدید ھذہ الاصناف (ص ۴۶)	اقسام کے گنانے میں کچھ بحث کی ہے،

پھر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی ہے،

وبعد فان واحدا من اصحابنا	بعد ازین، ہمارے دوستون مین سے ایک
اقترح علینا ان نبین خطأ	نے ہمسے فرمایش کی، کہ ہم ابوالجود محمد بن لیث
ابی الجود محمد بن اللیث فی الصنف	کی اس غلطی کو واضح کرین، جو اُس نے
الخامس، (ص ۲۸)	پانچوین قسم مین کی ہے،

ان اقتباسات سے واضح ہے، کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصائسے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے کہ اُس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش وخروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سردمہری کا نہین، جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہوچکی تھی، اور وہ لاادریت کے بدولت ان علوم وفنون کی بے قدری و ہیچ میرزی کا معتقد ہوچکا تھا،

اس کتاب مین اس نے جن مہندسین اسلام کے نام لیے ہین، اُن کے اسماء اور سنین حسب ذیل ہین،

۱- ماہانی، ابو عبداللہ محمد بن عیسٰی بغدادی، (الموجود ۲۳۹؁ھ[1] و ۲۵۰؁ھ)

۲- ابوسہل قوہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع،[2] (اواسط ۳۸۰؁ھ)

۳- ابوالجود محمد بن لیث مہندس، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰؁ھ کا معاصر تھا،

۴- ابوعلی بن ہیثم، المتوفی بین ۴۳۰؁ھ[3] و ۴۵۲؁ھ

---

[1] ماہانی کی تاریخ حکماء کے تذکرون مین نہین، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹؁ھ نے اپنی زیج حاکمی مین ماہانی کے مشاہدہ کی تاریخ ۲۳۹؁ھ و ۲۵۰؁ھ نقل کی ہے، زیج حاکمی مرتبہ کوسن مطبوعہ پیرس ۱۸۰۴؁ء ص ۹۸ و ۱۰۲، [2] ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۲۲۱، [3] ایضاً ج ۲ ص ۹۸

لیڈن کے کتب خانہ میں (1216, FOL) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے، (فرہنگ ضمیمہ خیام ص ۱۰۲) ابوالجود کا ایک اور رسالہ ہے، جس میں ابوریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جسکا عنوان یہ ہے، جواب الشیخ الفاضل ابی الجود محمد بن اللیث ایدہ اللہ عما سالہ عنہ الاخ الفاضل ابوالریحان محمد بن احمد البیرونی (فرہنگ ضمیمہ خیام ص ۴۳) بہرحال ان ناموں کے لکھنے کے بعد عمر خیام نے رضی اللہ عنہ یا رحمہ اللہ تعالیٰ لکھکر یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب مر چکے تھے، ان مرنے والوں میں آخری قریب نام ابن ہیثم کا ہے جو ۴۳۰ھ اور ۴۴۰ھ کے درمیان مرا، (عیون الانباء ص ۹۰ ج ۲) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب ۴۴۰ھ کے بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمینی طور سے خیام کی پیدائش کا سال ۴۳۳ھ قرار دیا ہے، اس لئے یہ کتاب تحصیل کمال کے بعد اور رصد خانہ ملک شاہی میں جانے سے پہلے ۴۶۰ھ اور ۴۶۷ھ کے درمیان میں تالیف پا سکتی ہے،

۳- زیجِ ملک شاہی

رصد خانہ کے کاموں کے تذکرہ میں زیج ملک شاہی کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ نے معرفتِ تقویم میں سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے، اس کی شرح عبدالواحد نام کسی ہیئت داں نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح میں اس نے خیام کی اس زیج کا ذکر کیا ہے، اور حاجی خلیفہ چلپی متوفی ۱۰۶۷ھ نے کشف الظنون میں زیج کے

سلسلہ مین اسی شرح کے حوالہ سے اکی اس زیج کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

"زیج ملکشاہی لعمر الخیام، ذکرہ عبد الواحد فی شرح سی فصل"

اس زیج کا تذکرہ، اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ

کی تحفۂ شاہیہ مین ملتا ہے، باب التواریخ مین ہے۔

ومما ذکرنا یعرف خطاء	اور ہمنے جو بیان کیا اس سے خیام کی وہ غلطی
عمر الخیام فی زیجہ الذی	معلوم ہو گئی جو اس نے اپنے اس
وضعہ حیث ذکر ان فی	زیج مین کی ہے، جسکو اس نے تالیف
کل اربع سنین تکون کبیسۃ	کیا ہے، اور جسمین یہ بیان کیا ہے کہ ہر
دائما،	چار سال کے بعد ہمیشہ لوند ہو گا،

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیج مین اپنی تاریخ جلالی کے

بیان کئے تھے،

۴۔ رسالہ مصادرات اقلیدس

اس رسالہ کا نام رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس ہے،

ابھی چھپی نہین، اور نہ مین نے دیکھی ہے، اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا ہے،

بروکلمن نے اپنی تاریخ علوم عرب مین لکھا ہے، کہ اس کا قلمی نسخہ لائیڈن (ہالینڈ) کے

لہ تحفۂ شاہیہ کا قلمی نسخہ اورینٹل لائبریری پٹنہ مین نظر سے گذرا، جسکا نمبر ۲۰۴۹ ہے،

مشرقی مین محفوظ تھے [۱]؛ اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مین اقلیدس کی ان شکلون کی مشکلات حل کیگئی ہونگی، جنکا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہے؛ مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ مین یہ لکھا ہے، "اقلیدس کے حدود و تعریفات کے چند مشکلات [۲]" اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا؛

خیام کی یہ چار کتابین ریاضیات سے متعلق ہین،

۵- رسالۂ طبیعیات و لوازم الامکنہ،

سب سے پہلے بیہقی نے اس کے اس رسالۂ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم لم	اسکو تصنیف کرنے اور پڑھانے مین بخل تھا، اُسنے
یکتب تصنیفاً الا مختصراً فی الطبیعیات...	کوئی کتاب نہین لکھی لیکن ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین...

یہی عبارت قدرے تغیر سے شہرزوری مین ہے،

لہ مختصر فی الطبیعیات و...	اسکا ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین ہے اور...

یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا؟ اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا، مذکور نہین، مگر تاریخ الفی کے مصنف احمد ٹھٹھوی سندھی نے لوازم الامکنہ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا اوسکی تفصیل یہ لکھی ہے:

---

[۱] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰ بحوالہ تاریخ علوم عربیہ بروکلمن جلد اول ص ۴۷۱؛
[۲] مقدمہ رباعیات خیام مرتبہ ڈاکٹر ڈینی سن راس مطبوعہ میتھیوئن پریس لندن ۱۹۲۷ء ص ۲۶

غرض آن رسالہ دریافتن فصولِ اربعہ است وعلتِ اختلافِ ہوائے بلاد و اقالیم (مظفریہ ص ۳۴)

خیام اپنے مختصر رسالون کا آپ نام نہین رکھتا، لوگ عنوان مضمون سے نام بطورِ خود متعین کر لیتے ہین، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالہ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنہ دونون ایک ہین،

بیہقی نے اس کو صرف "مختصر فی الطبیعیات" کہدیا ہے، اور اسی کو تاریخ الفی نے موضوع کے لحاظ سے مسمّٰی بلوازم الامکنہ لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس مین مکان کے لوازم وخصائص طبعی کا ذکر ہو، جو تمامتر طبیعیات کی بحث ہے، اور آجکل اس بحث کو کہ موسمون کا تغیر کیون اور کیونکر ہوتا ہے اور مختلف اقلیمون کی آب و ہوا مین سردی و گرمی کا اختلاف کیون اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیہ طبعی مین ذکر کرتے ہین، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین اس رسالہ لوازم الامکنہ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا، اور اکبر کے زمانہ مین (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان مین موجود تھا، یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے جسکا حوالہ اس نے نہین دیا ہے،

۶- میزان الحکم و رسالہ معرفۃ مقداری الذہب والفضۃ

احمد ٹھٹھوی نے اُس کے ایک اور رسالہ کا نام میزان الحکم بتایا ہے، اور اس کی تفصیل یہ کی ہے:

"انچہ از وے شہرت دارد رسالہ ایست مسمّٰی میزان الحکم در بیان یافتن قیمت چیزہائے مرصع

بدون کندن جواہر از آن .. (مظفریہ ص ۲۲۷)

گوتھا (جرمنی) کے کتب خانہ میں ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے،

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر بن	حکیم فاضل ابو الفتح عمر بن ابراہیم
ابراہیم الخیامی فی الاحتیال	خیامی کا رسالہ سونے اور چاندی کے
لمعرفۃ مقداری الذہب	ملاکر بنائے ہوئے جسم میں سے ہر ایک
والفضۃ فی جسم مرکب منہما،	کے وزن جاننے میں.

ان دونوں عبارتوں کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا شہرزوری نے ذکر کیا ہے وہ بعینہ وہی ہے جسکا ایک نسخہ گوتھا کی لائبریری میں موجود ہے؛

گو خاص اس فن میں خیام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسی طرح کی ترازو کی تکمیل میں صرف کیا، اور اسکے علاوہ علم جر ثقیل (آلات) میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہرزوری میں ہے،

وھو الذی عمل میزان	اور اسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی
ارشمیدس الذی یعرف بہ	جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور
الغش والعیار وصرف عمرہ	اس میں اپنی عمر صرف کی، اور اس
فی ذلک ورفعہ بخزانۃ	ترازو کو سلطانی خزانہ کے سپرد کیا
السلطان فخاف خازن السلطنۃ	تو سلطانی خزانچی نے اسکو اس ڈر سے
.... ظلعہ بخیانتہ فی الخزانۃ	توڑ ڈالا کہ اس سے اسکی بددیانتی کھلی

بسبب هذا اللين ان نفكه وقت الحاجة

خیام کے ایک اور معاصر عبدالرحمان خازن نے میزان الحکمۃ کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جسکا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ مین موجود ہے اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتبخانہ آصفیہ حیدرآباد دکن مین موجود ہے، اگر اس مین اسکے مصنف کا نام نہین مگر اس کے مقالہ ثامنہ مین پانچوین ترازو یا جامع ذوالکفات کا ذکر ابوحاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے، اور پھر اسی مقالہ مین انھین مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے،

کتبخانہ بمبئی کے نسخہ مین چند ابتدائی سطرین ایسی لکھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ مین چند حکماء نے فلزات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، و بسطه المتأخرون فی شهور سنة خمس وعشرة وخمسمأة، اور حیدرآبادی نسخہ مین مختلف حکماء کے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کئے گئے ہین، چنانچہ چوتھے مقالہ مین ہے فی ذکر موازین الماء للحکماء المتقدمین وهم ارشمیدس ومنالاوس ومحمد بن زکریا الرازی والامام عمر، یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہد حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکماء نے فلزات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جن میں سے تین حکیمون کے نام میزان الحکمہ کے ان دونون مختلف نسخون سے معلوم ہوتے ہین، یعنی ابوحاتم مظفر اسفزاری عبدالرحمان خازن، اور امام عمر خیام،

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحوں کی تالیف ہے غالباً ۴۷۳ھ میں لکھا گیا ہوگا، جس کا ذکر بیہقی نے تتمہ صوان الحکمۃ میں، اور رسالہ جیسہ آبادی نے فخر کے مقالہ میں ہے اور جو کمیاب تھا اس سلسلہ میں خیام کا یہ رسالہ بھی ملتا ہے۔ تمام ... نے اسی نایاب نسخہ کو اپنے نسخہ کا دیوانی رباعیات کے آخر میں شائع کر دیا ہے۔

رسالہ کون و تکلیف

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہرزوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ ۸۰۰ھ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے ساتھ مجموعہ کی شکل میں ... الدین مصطفیٰ انفر عبدالحلیم پاشا حاکم کے کتب خانہ میں موجود ہے، اور جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے، بوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ ... مطابق ... میں چھپ گیا ہے۔

اس رسالہ کی حقیقت جیسا کہ خود اس کے دیباچہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ بوعلی سینا کے شاگردوں میں سے ایک صاحب جن کا نام ابو نصر محمد بن عبدالرحیم نسوی ہے اور جو فارس میں قاضی تھے، انھوں نے ۴۷۳ھ میں خیام سے دو سوال پوچھے تھے:

۱۔ خدا نے یہ دنیا اور خصوصاً انسان کو کیوں بنایا؟

۲۔ اور انسانوں کو عبادات بجا لانے کی تکلیف کیوں دی؟

انھیں دو سوالوں کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالہ کون و تکلیف رکھا گیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علت ہے، اور دوسرا سوال تکلیف (احکام الٰہی) کی علت سے ہے۔

اس کے شروع میں سائل نے خیام کو خطاب کر کے عربی کے چند شعر لکھے تھے، جن میں سے یہ چار باقی ہیں،

ان کنت ترعین یا ریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو کر سکتی ہو
فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی	تو علامہ خیام کو میرا سلام پہنچا،
بوسی لدیہ تراب الارض خاضعۃ	جھک کر ان کی خاک قدم چوم،
خضوع من یجتدی جدوی من الحکم	اس ادب سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہو،
فھو الحکیم الذی تسقی سحائبہ	کہ وہ ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل
ماء الحیاۃ رفات الاعظم الرمم	بوسیدہ ہڈیوں کو آب حیات پلاتے ہیں،
عن حکمۃ الکون والتکلیف یات بہا	اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھ،
تغنی براھینہ عن ان یقال لم	وہ وہ کہیگا کہ پھر اسکی دلیلیں کیونکہ کے سوال سے بے نیاز ہونگی

خیام نے جواب کے آغاز میں سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہیں،

۱- کیا یہ ہے؟ (انیۃ)

۲- اگر ہے تو کیا ہے؟ (ماھو؟)

۳- اور کیوں ہے،؟ (لِمَ ھو؟)

پھر بتایا ہے، کہ ہر وہ شی جو دنیا میں موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہیت (ماہیت) سے کبھی خارج نہیں ہو سکتی ہے، البتہ لمیت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب الوجود، اور دوسری ممکن الوجود

علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہیں جا کر رُکے، اور ایک ایسی علت پر جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے، اور ممکن الوجود کے تمام اسباب و علل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہیں، واجب الوجود جس طرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف وصفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہیں، اس لیے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اس نے کیوں بنایا، اور ہست کیا؟ یہ واجب الوجود کے جود و کرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے، اور ہم موجود ہیں،

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں بہت سے لوگ سرگرداں ہیں، اور شاید میں اور معلم افضل المتاخرین شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبد اللہ البخاری اعلی اللہ درجتہ نے اس پر پورا غور کیا، اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے،

اس کے بعد جو عبارت ہے، اس سے خیام کی لاادریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے،

وانتهى بنا البحث الى ما اقنعت	اور بحث وتحقیق وہاں تک پہنچی جہاں ہما
به نفوسنا اللاشفة بالشئ	ری نفس کو قناعت ہوئی، جو معمولی غلط
الركيك الباطل المزخرف لظاهر	ناچیز، ظاہر چیز (ظلم) پہ قناعت ہوا کی ہو
واما لقوة الكلام فى نفسه و	اور یا درحقیقت بات ہی فی نفسہ ایسی
شئ انه بحيث يجب ان يقنع به	قوی اور پرزور ہوتی ہے کہ اس کو تسلیم
(ص ۱۷۱)	کرلینا ضروری ہے،

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلۂ ارتقاء کی جھلک نمودار ہوتی ہے،

فنقول ان البرہان الحقیقی الیقینی	تو ہم کہتے ہیں کہ اس بات پر یقینی وقطعی
قائم علی ان ھذہ الموجودات لم	دلیلیں قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے موجودات
یبدعھا اللہ تعالیٰ دفعۃً ابداعا	کو یکبارگی نہیں بنایا، بلکہ اُن کو تدریج
نازلۃ من عندہ فی سلسلۃ	اپنے پاس سے اتار کر ترتیب کے سلسلہ
الترتیب،	سے بنایا،

اس کے بعد ابو علی سینا کے الٰہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے، کہ پہلے عقل اول پیدا ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سوم اسی طرح عقل دہم تک یہان تک کہ مادہ پر اُس ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازین ایجاد کا دور شروع ہوا، اس مین خام مرکبات و معدنیات سے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، ادھر مبدعات مین سب سے اشرف وہ ہے جو مبدأ اول سے قریب ہے، اور اسی طرح فضیلت و بزرگی درجہ بدرجہ نیچے اترتی آئی، اور ادھر ایجاد مین مادۂ کائنات کے بعد مرکبات و معدنیات و نباتات و حیوانات مین اس فضیلت و بزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہانتک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا، اور نیچے سے جاکر اوپر انسان کا قرب روحانی مبدأ اول سے قریب ہو گیا،

حتی انتھی الی الانسان الذی	یہانتک کہ اس انسان پر اس کی انتہا ہوئی
ھو اشرف الموجودات المرکبۃ	جو تمام مرکب موجودات مین سب سے اشرف
وآخر الموجودات فی عالم الکون	اور اس عالم مادی مین وجود مین آنے

والفساد فالاقرب منه — میں سب سے اخر ہے، کیونکہ غیر مادی موجودات

فی المبدعات اشرفها — میں اشرف وہ ہے، جو سب سے زیادہ خدا

والابعد من الطینۃ — سے قریب ہے اور مادیات میں اشرف

فی المرکبات اشرفها، — وہ ہے، جو اپنی مادی اصل سے زیادہ

(ص ۱۷۱) — دور ہے،

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے، کہ مرکباتِ مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیوں ظہور پذیر ہوتے ہیں، اور غیر مادی مُبدعات کی طرح ایک ساتھ کیوں نہیں ہوئے؟ اس کا جواب نہایت عمدہ دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات وموجودات آپس میں متضاد ومتقابل ہیں اور جو باہم متضاد ومتقابل ہوں وہ سب ایک ساتھ نہیں ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت میں سپید وسیاہ دونوں نہیں ہو سکتا، اس لیے دونوں رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھینگے،

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون وفساد میں یہ تضاد کیوں ہے؟ اس کا جواب بھی دیاہے، جو امام غزالی نے دیا ہے، کہ عالم جس نہج پر پیدا ہوا ہے اگر اسمیں کچھ شر یا نقص بھی ہے تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ میں یہ قلیل شر ناقابلِ التفات ہے، کہ

ان الامساک عن الخیر الکثیر — بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے

من جهة لزوم شر قلیل — لازم آجانے کے خیال سے رُک جانا

ایاہ شر کثیر، — بہت بڑی برائی ہے،

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد ومتقابل ممکن ہستیوں کو باری باری منصۂ وجود

پر لاکر انصاف کیساتھ ان مین سے ہر ایک کو کمال اُنکی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے، اور ان ہستیون مین قرب و بعدِ الٰہی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے، وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہین ہے، بلکہ اسکی حکمتِ سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے،

فھذا جمل واں اوردتھا	یہ مختصر ہے، اگرچہ مین نے ان کو حکمار کے
علیٰ سبیل اقتصاص مذھب	ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق بیان
قوم من الحکماء فان تحقق	کیا ہے، تو اگر ان کے اصول کی تحقیق تو
اصولھا بالبرھان یھدیک	دلیل سے کرے، تو خدا ان کی تحقیق کی
سبیل تحقیقھا بالیقین (ص ۱۲۳)	بذریعہ یقین تجھکو ہدایت کرے گا،

اس کے بعد اُس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اُس کے معنی گو مختلف ہین لیکن حکمار کے نزدیک اسکے معنی یہ ہین،

التکلیف ھو الامر الصادر	تکلیف وہ فرمانِ الٰہی ہے جو اس لیے صادر
عن اللہ تعالیٰ السائق بالاشخاص	کیا گیا ہے تاکہ وہ افرادِ انسانی کو اُن کے
الانسانیۃ الیٰ کمالاتھم المستعدۃ	ان دنیاوی و اخروی کمالات کی طرف
لھم فی حیاتھم الاولیٰ والاخریٰ	چلائے، جن کی تعداد اُن کے اندر رکھی
الرادع ایاھم عن الظلم والجور	گئی ہے، اور اُن کو ظلم و بے انصافی اور
وارتکاب القبائح واکتساب	برائیون کے ارتکاب اور نقائص کے
النقائص والانھماک فی متابعۃ	حاصل کرنے اور ان جسمانی خواہشون کی

القوی البدنیة انما نعتاياهم	پیروی سے باز رکھ جوان کو عقلی
عن اتباع القوی العقلیة	قوت کی پیروی سے روکتی ہین؛

بعد ازین اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو نٹشے کے فوق البشر (SUPERMAN) نظریہ کا دھوکا ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالی نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہین رہ سکتے اس لیے جب تک موجودہ اور آیندہ نسلین باہم مل کر ترقی کی کوششین اسی طرح نہ کرتی چلی جائین کمال نوعی حاصل نہین ہو سکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی و اجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات لباس و خوراک و مسکن وغیرہ کو پورا نہین کر سکتے، اس طرح باہمی تعاون و امداد کے ایک منصفانہ و عادلانہ دستور کی ضرورت پیش آتی ہے، جسکا نام شریعت ہے،

اس کے بعد نبوت کی بحث آتی ہے کہ اس شریعت عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہیئے، جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک و طاہر ہو، جو دنیاوی مہمات مین ملوث نہ ہو، اس کی غرض و غایت دولت و ریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو، اور اپنے شہوانی و غضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور ہر کام مین اوسکی غرض رضائے الہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستور انسانی یعنی شریعت کا حامل ہو سکتا ہے، تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق مین اسکا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ و رعایا پر یکسان ضروری، اور امیر و غریب دونون پر یکسان حاوی ہو،

پھر چونکہ افرادِ انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد میں مختلف ہوتے ہیں، لہذا ہر شخص میں خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیفِ قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے، کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے اس لیے انبیاء افرادِ انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں،

اس کے بعد تکرارِ عبادات کی بحث کی ہے، اور اس سلسلہ میں اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آجکل سائکالوجی کا مسلمہ مسئلہ ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ

فقد فرضت علیھم العبادۃ المذکورۃ	پس ان پر یہ مذکورہ بالا عبادت فرض
...وکررت علیھم تلک حتی	کیگئی ہے... اور یہ بار بار اُن سے کرائی
یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر	جاتی ہے، تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری
(ص ۱۷۴)	اُن کے اندر مستحکم ہو جائے،

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجا لانے اور ان نواہی سے بچنے میں تین فائدے ہیں،

۱۔ نفسِ انسانی کا شہواتِ نفسانی سے احتراز کر کے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا موقع بہم پہنچانا

۲۔ نفس کو امورِ الٰہیہ اور امورِ معاد و آخرت میں غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دارِ ناپائدار کے ظلمات سے نکلکر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو،

وتوجیھھا علی وجود الحق الاول	اور عبادت، نفس کو اس حقِ اول (خدا)
الحق الذی عنہ وجود کل موجود	کے وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود

جل جلالہٗ وتقدست	کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو، اور اس کے
اسماءہٗ ولا الٰہ غیرہٗ الذی	نام مقدس ہون، جس کے سوا اور کوئی
فاضت الموجودات عنہ	دوسرا معبود نہین، جس سے موجودات کو
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب	وجود کا فیض اس سلسلۂ ترتیب مین منظم
التی تقتضیہا الحکمۃ الحقۃ	ہو کر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت
بالبرھان المبنی علی القیاس	کرتی ہے، جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو
المجرد عن اصناف التمویہات	فریب اور مغالطہ سے بری ہے۔
والمغالطات،	

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ اس عالم مین امن وامان، نظم و اطمینان اور عدل و انصاف اور باہمی اجتماعی تعاون ومشارکت پیدا ہو، اور نظام عالم حکمت ربانی کے مطابق قائم رہے،

اس بیان پر رسالہ ختم ہو جاتا ہے،

(۲)

تین سوالات،

رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ

اس کے بعد اس مجموعہ مین خیام کا دوسرا رسالہ ہے جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھ کر اس کے رسالے کے نام ونشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اور

مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون و تکلیف کا پہلا سوال کیا تھا، اور اسی نے خیام کے مذکورۃ الصدر جواب پر تین سوالات کئے، اور خیام نے اس تتمہ مین ان تینون کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اُسی رسالۂ کون و تکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہیئے، اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۴۷۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی مین اور شہرزوری کے عربی نسخہ مین اور اس قلمی فارسی نسخہ مین جو دارالمصنفین کے قبضہ مین ہے یہ تصریح نہین کہ رسالۂ کون و تکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزا تھے، مگر شہرزوری کے اس فارسی نسخہ مین جسکا اقتباس ژوکوفسکی نے اپنے مضمون خیام مین شائع کیا ہے تو رسالۂ کون و تکلیف کے بجائے "دو رسالۂ کون و تکلیف" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جزء تھے، اور میرے خیال مین "یہ تین سوالات" ہی رسالۂ کون و تکلیف کا دوسرا جزء ہے، جو معترض کے جواب الجواب مین ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ مین خیام نے دنیا کی ضرورت تضاد پر جو نکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ مین اسکا بڑا غلغلہ ہوا، اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع مین کہتا ہے،

بعد فان مباحثته لیای عن مسألتی	عالم مین تضاد کے ضروری ہونے پر میرے
ضرورة التضاد رفعت من ذکری	اس کے مباحثہ نے میری شہرت بڑھا دی
وعظمت فی امری واستوجبت	اور میرے نام کو چار چاند لگا دیے، اور
للہ تعالی خالص شکری، اذلم	خدا کے لئے میرے خالص شکریہ کو واجب ٹھہرایا

یخطر ببالی ان اسئل عن امثالہا — کیونکہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ مجھ سے

خصوصاً علی ذالک الذی طرد فما — اس قسم کے مسئلے پوچھے جائیں گے اور وہ

بذلک السلک القوی فی نظم — بھی ایسے زبردست اعتراض کیا تھا

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو یہاں مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے، یا واجب یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا اور نہیں بھی ہو سکتا تھا، یا اس کا ہونا ضروری تھا پہلی صورت (امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیونکہ تمام ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتی ہے، اور دوسری صورت (وجوب) میں وہ واجب الوجود میں جا کر پایا جائے گا، اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت ہو گی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے اور اس کی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (واجب) ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد سے ہے، اور شر کا وجود چونکہ اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شر کا خالق بھی خدا ہے۔

خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں چند مقدمات بیان کیے ہیں، اوصاف دو قسم کے ہوتے ہیں اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ میں انہوں نے لازم مفارق، لازم غیر مفارق، لازم بواسطہ، اور لازم بلا واسطہ کی عام تقسیمیں کی ہیں اور بتایا ہے کہ ماہیت کے لیے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا ہے پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں، اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیونکر ہوتا ہے،

بالقوۃ الطئی یا بالاشتراک، اور پھر یہ ثابت کیا ہے، کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے اور وہ واجب الوجود ہے، کلی کا وجود خارج میں نہیں، اور افراد محض کلی کا نقش و مثال ہیں (یہ خیال افلاطون کے ان مثل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کیلئے کوئی نئی علت نہیں ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے، مثلاً جب زید انسان ہوا، تو یہ سوال نہیں ہو سکتا، کہ اس میں گویائی کی قوت کیوں ہے؟ اس کے دو پاؤں کیوں ہیں؟ اس کی دو آنکھیں کیوں ہیں؟ کیونکہ انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ یہ لوازم و خصائص اس میں پائے جائیں، اسی طرح موجودات عالم میں تضاد ہونا ان کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، جس میں کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانیوالے نے نہیں بنایا، بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہیں، سیاہ و سپید کو باہم متضاد خدا نے نہیں بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہیں، اگر ان کا خارج میں وجود نہ بھی ہو، اور وہ صرف ذہن و وہم میں ہو کر پائے جائیں، تو بھی متضاد ہی ہو کر پائے جائیں گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں، کہ ان کو خدا نے متضاد بنایا، اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بحیثیت اشیاء کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیاء میں باہم نسبت اتحاد کی ہے، یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہیں ہے، بلکہ از خود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہیں، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدا نے سیاہی کو اس لیے نہیں بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہے، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی، ہو سکتی تھی، اس لیے اس کو ہو سکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بنا پر عالم میں شر کو خدا نے بالذات نہیں بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا از خود ہو جانا ضروری تھا،

ولا یکون الشر منسوباً الی موجد	شر سیاہی کے بنانے والے کی طرف
السواد بوجه من الوجوہ اذ	کسی طرح منسوب نہ ہوگا، کیونکہ خدا
القصد الاول (وجل عن القصد)	کا ارادہ اولیہ (وہ ارادہ سے بلند ہے)
بل العنایۃ الاولی مدیۃ الحقۃ	بلکہ اس کی حقیقی سرمدی عنایت خیر کی
توجهت نحو الخیر الا ان هذا النوع	طرف متوجہ ہوئی لیکن اس قسم کا خیر
من الخیر لا یمکن ان یکون	ناممکن ہے کہ شر اور عدم سے خالی ہو کر
مبرءاً خالیاً عن الشر والعدم،	پایا جائے، تو شر خدا کی طرف بالعرض
فلیس الشر منسوباً الیه الا	منسوب ہوا، اور یہاں گفتگو عرضی
بالعرض ولیس الکلام ههنا	شر میں نہیں، بلکہ ذاتی شے میں
فیما بالعرض، بل فیما بالذات،	ہے

معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ میں اشاعرہ کا خاص زور تھا اور بڑی بڑی ہستیاں اشعریت کی حامی تھیں، امام ابن فورک، امام الحرمین اور امام غزالی جیسے فواضل گویا اپنی ساری قوت اشعریت کی حمایت میں صرف کر چکے تھے، اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی اور ایرانی فلسفہ میں خلق خیر و شر کے مسئلہ کو خاص اہمیت پہلے ہی سے حاصل تھی کیونکہ اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم دی تو اشاعرہ نے خیر و شر دونوں کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالق خیر ہے، دنیا میں درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضاً اور تبعاً ہے، اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہیں کیا، بلکہ اشیاء کو

پیدا کیا، ان اشیاء کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرف من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما، مین جانتا
الحکماء و مقدس ذالک الجناب	ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ اوسکی
عن الظلم والشر ۔ (ص ۱۰۳)	جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے،

یہی بحث بو علی سینا کی کتابون مین مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات مین اس نے یہ باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیر محض،

بعد ازین وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیون بنائی جسکی نسبت وہ جانتا تھا کہ اس کو عدم اور شر لازم ہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے مین خیر کے جتنے پہلو ہین اس کے مقابلہ مین شر کا پہلو بمنزلہ صفر کے ہے، مثلاً سیاہی مین ایک ہزار خیر کے پہلو ہین تو ایک شر کا، ایسی حالت مین ایک شر کے خیال سے ایکہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا،

فقد بان ان الشر موجود	تو اس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود
فی مخلوقات اللہ تعالی بالعرض	مخلوقات الٰہی مین بالعرض
لا بالذات و بان ان الشر فی	اور ضمناً ہے، بالذات اور براہ راست
الحکمۃ الاولی قلیل جداً الا	نہین، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکمت
نسبۃ لہ فی الکمیۃ والکیفیۃ	اولی مین شر، خیر کے مقابلہ مین تعداد
الی الخیر،	اور کیفیت دونون مین بہت کم ہے،

یہ خیال بعینہ ابو علی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا میں اس نے اس اعتراض کا بعینہ یہی جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ میں دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے، اور حقیقت ہے، وہ کہتا ہے کہ دنیا میں کوئی شے بالذات شر نہیں ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہیں، ہاں اس سے کسی غریب کے گھر کو جلا دو تو تمہارا یہ فعل شر ہوگا، اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلایا بالعرض شر کہہ دینگے، احادیث میں بھی آتا ہے کہ والشر لیس الیک، اے خدا! شر تیری طرف راجع نہیں ہوتا، اور یہی تعلیم اسلام ہے،

۲۔ اس کے بعد اس رسالہ میں خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ میں کون فریق برسر حق ہے؟ یہاں خیام لاجواب ہو جاتا ہے، اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آ جاتا ہے، اور دو سطروں میں نہایت چپکے سے یہ کہکر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے،

واما السوال عن ای الفریقین اقرب الی الصواب، فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادی الرای وظاهر النظر من غیر ان یتلجلج فی هذیانه ویتغلغل فی خرافاته فانه حینئذٍ یبعد عن الحق جداً،	لیکن اس کا یہ سوال کہ ان دونوں فریقوں میں سے کون صواب سے قریب تر ہے تو شاید جبر کا قائل حق سے بظاہر زیادہ قریب ہے، اس شرط سے کہ وہ ہذیان میں یاوہ گوئی نہ کرے اور اپنے خرافات میں زیادہ دور تک نہ چلا جائے، ایسی حالت میں وہ حق

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا ملزم وہ خود نہیں قرار پائیگا، اگر اس نے یہ کہا ہے،

مے میخورم و ہر کہ چو من اہل بود | مے خوردن من بنزد او سہل بود
مے خوردن من حق بہ ازل میدانست | گر مے نخورم علم خدا جہل بود

بر رہگذرم ہزار جا دام نہی | گوئی کہ بگیرمت اگر گام نہی
یک ذرہ ز حکم تو جہان خالی نیست | حکم تو کنی و عاصیم نام نہی

۳- رسالۂ مذکور میں آخری سوال یہ ہے، کہ باقی کی بقا میں باقی ہے، یا اس سے الگ کوئی چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانے سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین میں زیر بحث رہی ہے، تفصیل جاننی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۷۰، ۳۷۳ مطبوعہ استامبول دیکھو۔

خیام کہتا ہے، کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج میں ایک ہیں، گو ذہن میں الگ ہوں، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیوں نہیں ہو سکتی؟ وجود اور بقا میں صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہیں اور بقا، ایک مدتِ معینہ تک کی ہستی کو۔

۸- رسالۂ موضوع علم کلی

بیہقی نے اس کے "رسالۂ وجود" کا حوالہ دیا ہے، اور شہرزوری نے بھی خیام کی تصنیفات

مین "رسالۃ فی الوجود" وجود کے مسئلہ مین ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہین، ایک فارسی مین ہے جسکا ذکر آگے آتا ہے، اور دوسرا عربی مین ہے، چنانچہ اسکے مطبوعہ مصری رسالون مین یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اسکا نام العیاۃ العقلی فی موضوع العلم الکلی رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطرون سے اخذ کر لیا گیا ہے، کہ اسکی ابتدائی سطرین یہ ہین،

ان الموجود (؟) الذی هو	وہ موجود (؟) جو فلسفۂ اولی کا موضوع
موضوع الفلسفۃ الاولی اعنی	ہے، یعنی وہ علم کلی جس کے تحت مین
العلم الکلی الذی تحتہ جمیع	تمام علوم ہین، ظاہر التصور
العلوم ظاهر التصور (۱۰۴)	ہے،

اس مطبوعہ نسخہ مین اس عبارت مین "الموجود" کا لفظ چھپا ہے، مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ "الموجود" کے بجائے "الوجود" پڑھا جائے کہ عبارت یون ہوگی، ان الوجود الذی . . . . ظاهر التصور، کہ وجود کا تصور ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دیکر یہ سمجھایا ہے کہ موجود مطلق ظاہر التصور ہے، حالانکہ یہ صحیح نہین اور نہ اس پر استدلال ہے،

بہرحال اس رسالہ کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہین، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود ذہن مین موجود ہے، پھر یہ کہ کلی موجود فی الخارج نہین، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہین، اسی سلسلہ مین اس نے وہ بات لکھی ہے جو قدیم کے فلسفہ مین ملتی ہے،

بان المعقول الصرف لا یکون لنا	خالص عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے، نہ ہو سکتا ہے

ولا یمکن، بل انما تکون معقولاتنا	بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل آمیز ہوتے
مشوبۃ بالتخیل والتخیل لا یدرک الا	ہیں، اور تخیل صرف جزئی کا ادراک
الجزئی (ص ۱۰۳)	کر سکتا ہے،

اور آخر میں ایک فاضل المتاخرین کی رائے نقل کر کے اسکی تصویب کی ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونوں جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے،

ونعم ما قال فاضل المتاخرین	پچھلے لوگوں کے فاضل نے خدا اوس کی
روح رمسہ وقدس نفسہ	قبر کو خوش، اور اُس کی جان کو پاک
فی بعض مباحثاتہ لعل الوجود	رکھے، اپنے بعض مباحثات میں کیسی اچھی
الذی ھو ماھیۃ الحق الاول	بات کہی کہ وہ وجود جو حق اول کی
ھو الواجبیۃ، وانما قال ذلک	ماہیت ہے وہ خود واجبیت ہے اور
لان الواجبیۃ المطلقۃ لا	یہ اس لیے اس نے کہا کہ واجبیت مطلقہ
شرکۃ فیھا بوجہ من الوجوہ	میں کوئی دوسرا موجود کسی حیثیت سے
ثم قال....	شریک نہیں، پھر فرمایا.....

یہ فاضل المتاخرین ظاہر ہے کہ ابو علی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے،

عند ھذا الموقف عدید (عمیق)	اس مقام پر کئی گہرے مباحث اور بہت
مباحثات عمیقۃ، وتحصیلات	سی تحقیقات ہیں، اور ذہن کی تیزی
کثیرۃ، وتحاقیق جمۃ ومن	جس کی دستگیری کرے، اور رعذا لکی

اخذت (یہ) الفطانة بید ہ. وتجمد	ان سے توفیق جس کے ہمراہ ہو، تو وہ
توفیق من اللہ تعالی۔ صادف	توحید کے مسئلہ میں بیان وہ پائے گا
فی التوحید ھھنا ما یسکن الیہ	جس سے عقل کو تسکین ملے گی کمال تک
العقل. نسئل اللہ التوفیق	پہنچنے کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک
للوصول الی الکمال والحمد	مانگتا ہون اور ہر حال مین اوس کا
للہ علی کل حال.	شکر ہے.

ان فقرون پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت اور بزرگی اور خدا تعالی کی عظمت اس کے دل مین کتنی تھی، اور اپنے فلسفیانہ تصوف کے راستے سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل مین کتنی امنگ تھی.

۹- رسالہ فی الوجود

مسئلہ وجود پر خیام کا دوسرا رسالہ جو فارسی مین ہے، اس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن کے کتب خانہ مین ہے، جس کا نمبر Or. 6572 F5 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان کا ممنون ہون جنھون نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے:

"رسالہ بالعجمیۃ لعمر الخیام فی کلیات الوجود"

اس کے دیباچہ مین ہے کہ خیام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید (؟) کی درخواست پر

فارسی مین لکھا ہے مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے، کہ فخر الملک اور مؤید الملک
دونون باپ بیٹے نہین، بلکہ بھائی بھائی تھے، دونون نظام الملک طوسی کے بیٹے تھے
وزیر تھے، پہلے مؤید الملک بن نظام الملک ۴۸۸ھ مین برکیاروق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا
فخر الملک ہوا، جس نے ۵۰۰ھ مین وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام سے
معنون ہوا تھا، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے زمانۂ وزارت مین ۴۸۸ھ سے لے کر
تک تالیف ہوا ہے،

یہ چند صفحون کا رسالہ ہے، جسمین وجود کی فلسفیانہ بحث ہے، اور بدانک (بدانکہ)
عنوان سے، مختصر فصلین ہین، پہلی فصل مین جوہر، جسمیّت (مرکب) بسیط، عقل اور نفس
تعریفین اور تقسیمین ہین، پھر عقل و نفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے، دوسری
مین افلاک، اُمہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور اُن کے باہمی علت و معلول
کا بیان ہے، تیسری فصل مین عقل و نفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی مین کلیات خمس
اعراض کا، پانچوین مین واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفین ہین، چھٹی مین جوہر و عرض
آثار و خصائص کی بحث ہے، اور ساتوین مین اس وقت کے چار گروہ متکلمین حکما، اسماعیلیہ
صوفیہ کے اصول و مسلک پر مختصر تبصرہ ہے، اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے،

اس رسالہ مین یون تو الٰہیات و امور عامہ کے وہی عام و فرسودہ مسئلے ہین، اور
کے ساتھ، عقل و نفس و افلاک و عناصر کی ترتیبی پیدائش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام
اصولی عقیدون کا سراغ لگتا ہے،

۱۔ ایک یہ کہ انھیں عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے
…ت ہیں، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقلِ اوّل جسکا دوسرا نام عقلِ فعّال ہے، پیدا
…وئی، پھر عقلِ اوّل سے نفس اوّل اور عقل دوم، علیٰ ہذا الترتیب، (اسی کا نام سلسلۃ الترتیب ہے)
…ر خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہا ئے
…لق (عقل و نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلّی) کے درمیان مناسبت و مشابہت
…ونی چاہیئے، کہ الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے
…رمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک، واسطہ ہیں، اور انھیں کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی
…قل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے میں ان
…فوس و عقول کی نقل اتارے، اور اُن کے ساتھ تشبہ حاصل کرے، کہ مادی انسان، عالم مجردات
…ی مثال و پیکر بنجائے، ان کا تقرب جنت، اور انھیں سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے،

" و این قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب
بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید و علت
وجود او اند، نہ از جنس اوی از ذات ایزد جل جلالہ اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم
معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد، و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست، باید کہ نزدیک او درست شود
کہ نوع عقل و نفس او جنس نفس و عقل یکے است، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او یگانہ، و از ایشان
بیگانہ، پس باید کہ آہنگ نفس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند، زیراکہ عذاب مقیم باشد "

یہ خیام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایتِ قفطی یوں بیان کیا ہے

کہ وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا:

۲- اس رسالہ سے خیام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرے اور حکما کی فلسفیانہ شعبدہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا، اور تصوف کے دریچے سے جھانک تاک کے نظارون کا اسکو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب مین لکھتا ہے:

بدانکہ کسانے کہ طالبان شناخت خداوند سبحانہٗ و تعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشان بجدل و حجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند، و بدان قدر بسندہ کردند در معرفت باری عز اسمہ، دوم فلاسفہ و حکما اند کہ ایشان بادلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و ہیچ ادلہ اقناعی نہ کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن کرد، و از ان عاجز آمدند، سیوم اسماعیلیان اند و تعلیمیان اند کہ ایشان گفتند کہ طریق معرفت جز باخبار مخبر صادق نیست چہ در ادلۂ معرفت صانع و ذات و صفات وے اشکالات بسیار است، و ادلہ متعارض، و عقول دران متحیر و عاجز پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر و اندیشہ طلب معرفت نہ کردند، کہ بتصفیۂ باطن و تہذیب اخلاق، نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت، و ہیئت بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت، افتاد صورتہاے آن بحقیقت در آنجا پیدا شود بے ہیچ شکے و شبہتے، و این طریق از ہمہ بہتر است، کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مخلول دریغ نیست و آنجا منع و حجاب نیست، پس ہر آنچ آدمی را بود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود، و حائل و مانع دور گردد، حقایق چیزہا چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم علیہ افضل الصلوٰۃ و التحیۃ بدین اشارت کردہ است و فرمودہ الا ان لربکم فی ایام دھرکم نفحات فتعرضوا لھا،

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیام متکلمانہ مناظروں حکیمانہ دلیلوں اور حصول تسکین کے اسمٰعیلی باطنی طریقوں سے تشفی نہ پاکر تصوف کے مشاہدات و انوار سے فیض چاہتا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ خیام کے اس آخری باب میں جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے، وہی امام غزالی کی منقذ من الضلال" میں شرح و تفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انھیں چار فرقوں کا ذکر ہے، اور امام کا ان چاروں پر بعینہ یہی تبصرہ ہے، اور آخر متکلمین حکما، اسماعیلیہ کے دلائل و تلقینات سے تسلی نہ پاکر صوفیہ کے گروہ میں داخل ہو جانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ میں اکثر اہل نظر اسی ایک راستہ سے تصوف کے مقام پر پہنچے تھے، اسلئے خیام و غزالی کے واردات یکساں ہیں یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہیں،

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت میں ان کے سوانح اور واردات قلبی ہیں تقریباً پچاس برس کی عمر میں غالباً ۴۹۹ھ میں لکھی ہے اور ۴۸۴ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیام کے اس رسالہ کلیات الوجود کی تالیف کا ہے، کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جسکے نام سے یہ رسالہ لکھا گیا ہے، یہی ہے، ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے، اور اس سے نقل کرکے جرمن فاضل فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعۂ کاویانی مجموعۂ رباعیات کے دیباچہ میں[1] خیام کی ان آخری سطروں کو روضۃ العقل نام کسی قلمی مجموعہ سے خیام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ یہ سطریں درحقیقت خیام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہیں، یہ الگ کوئی رسالہ نہیں ہے،

[1] مجموعۂ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی مرتبۂ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نو روز سال ۱۳۰۴ سنہ ہجری شمسی،

۱۰۔ رسالہ وصف و موصوف،

یہ سات صفحون کا عربی رسالہ ہے جو ابتک نہین چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت مین وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ، رسالہ کون و تکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہین، کہین کہین الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہین، نتیجہ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت مین کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالہ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کئے تھے تو خیام نے اس رسالہ مین ان کا جواب دیا، لیکن چونکہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے، کہ "الاوصاف للموصوفات علی ضربین" اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل مین اس کا نام "رسالہ وصف و موصوف عمر خیام" رکھدیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالہ کون و تکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہین، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالون سے اسکا مضمون کافی الگ ہے،

اسمین اوّلاً یہ بیان ہے کہ اوصاف و لوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے، اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف و لوازم کے اقسام ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ مین یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود، موجود فی الخارج نہین اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے، اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے انکو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہین، اول یہ کہ چیزون کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے، فکر و مراقبہ اور ریاضت کی ضرورت

ہے، کہتا ہے،

فمن وجد نفسه من المقصرين	تو جو شخص اپنے کو اس بات مین عاجز دون
في هذا المعنى فليعلم انها قد	مین سے پائے تو وہ ایک وہی بات
زاغت لسبب امر وهي غلطها،	ہے جس نے اس کو غلطی مین ڈال دیا
وعليه بالرياضة التامة ولا استعانة	ڈر گیا، اس کو چاہئے کہ پوری ریاضت
بحسن التوفيق من الله تعالى	کرے اور اللہ تعالی سے حسن توفیق کی
انه ولي الاجابة.	مدد مانگے، وہ قبول کرنے والا ہے،

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطروں مین ہے،

فقد بان ان جميع الذوات	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
والماهيات انما تفيض من ذات	مبدء اول (اللہ تعالی) کی ذات
المبدء الاول الحق جل جلاله	سے جو حق ہے، ترتیب اور سلسلۂ
على ترتيب وفي سلسلة نظام	نظام کے ساتھ وجود پذیر ہوئی ہین
وهي كلها خيرات لا شر فيها	اور یہ کل کی کل خیر ہین، ان
بوجه من الوجوه، انما الشر	مین کسی طرح شر نہین، اور جو
الذي هو الظلمة ولازمه	شر ذمت یا لازم ذمت کے معنی مین
يحصل من ضرورة التضاد على	ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب
ما قد عرفت تفصيله تعالى الله	سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اسکی تفصیل

عما یقول الظالمون	یاں پہلے بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم ملحد
الملحدون علواً کبیراً،	لوگ کہتے ہیں،

ان سطرون سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ، رسالہ کون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے، اور اسی سلسلہ مین یہ لکھا گیا ہے،

۱۱- عرائس النفائس (؟)

مولنا شبلی مرحوم کو ۱۹۱۰ء مین حیدر آباد مین شہرزوری کی تاریخ الحکماء موسوم بہ نزہۃ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو ۱۰۲۹ھ مین ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو ۷۲۶ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی، اور اصل کے مطابق اسکی تصحیح کی، یہ نسخہ اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس مین خیام کے حال مین اس موقع پر جہان امام غزالی اور خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے،

فقال الخیامی انا قد ذکرت ذلک	تو خیام نے کہا کہ مین نے اس کو اپنی یہ تصنیف
فی کتاب عرائس النفائس من	عرائس النفائس مین بیان کیا ہے، پھر
تصنیفی فاطال عمر الخیامی	خیام نے ایک لمبی تقریر شروع
الکلام (ص ۲۷)	کی،

لیکن شہرزوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس زوکوفسکی نے مظفریہ مین شائع کیا ہے، اس مین یہ عبارت سرے سے موجود نہین، اسمین "فقال الخیامی الکلام" سے عبارت

شروع ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہقی کی تاریخ الحکماء کے مطلب سمجھنے مین غلطی کی ہے، عرائس النفائس خیام کی نہین بلکہ خود علی بیہقی کی تصنیف ہے جسمین اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اور جسکا ذکر اس نے یہان جملۂ معترضہ کے طور پر کیا ہے بیہقی کی اصل عبارت یہ ہے،

دخل یوما علیہ الامام حجۃ	امام حجۃ الاسلام غزالی ایک دن انکے
الاسلام محمد الغزالی وسألہ	ہان گئے، اور ان سے دریافت کیا کہ تمام
عن تعیین جزء من اجزاء	اجزائے فلکی مین سے ایک خاص جزء
الفلک القطبیۃ دون غیرھا	قطبیت کیا تھ کیون مخصوص ہے، اور
مع ان الفلک متشابہ الاجزاء	مین نے (یعنی بیہقی نے) اوس کو اپنی
وانا قد ذکرت ذلک فی	کتاب عرائس النفائس مین ذکر
کتاب عرائس النفائس من	کیا ہے، تو امام عمر خیام نے بڑی لمبی
تصنیفی فاطال الامام عمر الکلام	گفتگو شروع کی،

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفائس نام کتاب علی بیہقی کی تصانیف مین موجود ہے، علی بیہقی کا مفصل حال یاقوت نے معجم الادباء[1] مین لکھا ہے، اور اسکی تصانیف کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست مین عرائس النفائس کا نام بھی ہے،

[1] معجم الادباء، یاقوت جلد خامس ص۲۰۸ - ص۲۱۸، عرائس کا نام ص۲۱۲ مین ہے، (گب)

۱۲-نوروزنامہ

خیام کی تصانیف مین ایک نئی کتاب نوروزنامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری بر
کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے، اور اُن کے حسب ہدایت، رسالہ کے بعض حص
کا خلاصہ فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (میتھیون کمپنی ۱۹۳۰ء) کے د
مین دیا ہے، اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور مین گیار
صدی عیسوی (پانچوین صدی ہجری) کے چھ علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجم
ہے، اس کا سال کتابت ۱۳۶۵ء (۷۶۷ھ؟) ہے، اس مجموعہ مین ۴۵ صفحون کا ایک ن
رسالہ خیام کا ہے، جسکا نام نوروزنامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ مین اسکی تصنیف
کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے نوروز کی حقیقت اور اسکی تاریخ پوچھی تھی، اس
فرمائش کی تعمیل مین یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے:

"سپاس و ستائش مر خدائے را جل جلالہ کہ آفریدگار جہانست، و دارندۂ زمین و زمانست،
و روزی دہ جانورانست، و دانندۂ آشکارا و نہانست، قیوم بے ہمتا و بے انباز، و بے دستور
و بے نیاز، یکے نہ از حد قیاس و عدد، قادر و مستغنی از ظہیر و مدد، و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا
پیغمبر عربی محمد مصطفے صلی اللہ علیہم اجمعین، و بر عترت و اصحاب برگزیدگان او، چنین گوید خواجہ حکیم
فیلسوف الوقت، سید المحققین، ملک العلماء عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از
آنجا کہ کمال عقل است ہیچ چیز نیافتم شریف تر از سخن و فصیح تر از کلام چہ اگر بزرگوار تر از کلام

بودے، حق تعالیٰ با رسول صلی اللہ علیہ خطاب فرمودے، وگفتہ اند بتازی وخیر جلیس فی

الزمان کتاب، ودوستے کہ برمن حقِ صحبت داشت ودرنیک عہدے یگانہ بود ازمن التماس کرد

کہ سببِ نہادنِ نوروز چہ بودہ است، وکدام پادشاہ نہادہ است، التماس او را مبذول داشتم

واین مختصر جمع کردہ آمد، بتوفیق جل جلالہٗ،

آغاز کتاب نوروز نامہ

درین کتاب کہ بیان کردہ آمد در کشفِ حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است

وکدام پادشاہ نہادہ است، وچرا بزرگ داشتہ اند او دیگر آئین پادشاہان وسیرت ایشان

درہر کارے، مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالیٰ، اما سبب نہادن نوروزان بودہ است کہ

چون بدانستند کہ آفتاب را دو دور بود، یکے آنکہ"

رسالہ میں سولہ مختلف ابواب ہیں،

۱۔ اصلِ نوروز نامہ،

۲۔ شاہانِ ایران کے زمانہ میں،

۳۔ موبد موبدان کا شاہی درباروں میں نوروز کی تہنیت وتبریک اور تحفے پیش کرنے کے لئے آنا،

۴۔ بادشاہ کو خطاب کرکے موبد موبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،

۵۔ سونا (زر) اور اس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،

۶۔ چھپے ہوئے خزانوں کا پتہ پانا،

۷۔ انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتین کہی گئی ہین،

۸۔ غلہ (اور خصوصاً جو) کے متعلق،

۹۔ تلوار کے متعلق،

۱۰۔ تیر اور کمان کے متعلق،

۱۱۔ قلم اور اس کی قسمین،

۱۲۔ گھوڑے اور اُن کی قسمین،

۱۳۔ باز کے شکار اور باز کی پرورش،

۱۴۔ شراب کی خوبیان (اور اس کے طبّی فائدے اور نقصان، اور اس کے بُرے اثرات سے بچنے کی تدبیرین)

۱۵۔ شراب کی ایجاد کی کہانی،

۱۶۔ ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ مین جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہین۔ یہ حقیقت مین علمِ محاضرات اور مناد[illegible] سلطانی کے فن پر ہے، یعنی اُن مسائل پر ہے جنکے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبون اور ندیمون کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے تر مباحث سے کوئی مناسبت نہین معلوم ہوتی، اسی عہد مین امیر عنصر المعالی کیکاوس نے اس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے، اور جو بمبئی مین چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ مین محمد بن علی [illegible]

سلیمان راوندی نے راحۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر مین اس سے ملتی جلتی چند فصلین لکھی ہین،

اس کتاب کے اس فقرہ سے کہ "دوستے کہ برمن حق صحبت داشت، و در نیک عہدے یگانہ بود، از من التماس کرد" فرنڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیان کین ہین کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت؟ اور اس پر جو دوراز کار بحثین کی ہین، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہین،

خیام نے اس دیباچہ مین جس عربی مثل کو نقل کیا ہے، وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۴ھ کا مصرع ہے،

شاعرِ خیام

خیام اپنے عہد کے دوسرے حکما، کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی، بلکہ صرف علم وخیال کی شاعری تھی، اسی لئے اس کے ابتدائی سوانح نگارون نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہین کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ مین ہے، نہ بیہقی مین ہے، البتہ اس کے ایک تیسرے ہمعصر کیکاؤس بن اسکندر ابن قابوس بن وشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ مین جو ۴۷۵ھ[1] مین یعنی خیام کی زندگی ہی مین لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کئے ہین، اور یہ اسکی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے، جو ہم کو ہاتھ آسکی ہے، تذکرون مین اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے شہرزوری مین ملتا ہے، جو ۵۸۶ھ سے ۶۱۱ھ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ مین خیام کے چند عربی اشعار، اور فارسی نسخہ مین اسکی ایک دو رباعیان نقلی ہین، اس کے بعد قفطی المتوفی ۶۴۶ھ کی تاریخ الحکما، مین جسکی تالیف کا زمانہ ۶۲۴ھ سے ۶۴۶ھ کے درمیان ہے، اس کے

---

[1] امیر کیکاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ مین، آغاز تالیف کی تاریخ ۴۷۵ھ خود بیان کی ہے اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہان آرا کے مؤلفون کا یہ بیان کہ امیر کیکاؤس نے ۴۶۲ھ مین وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمہ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبر ۱۴۰، ص ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ جو ۴۷۵ھ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہوگئے ہین، ضرورت ہے کہ کتاب کے قلمی نسخون سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے،

بعض عربی اشعار نقل کئے گئے ہین، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ تاریخ الحکما، کی کتابون کو اسکی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا، اور چونکہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مدّاح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہین کیا، میرا گمان ہو کہ اسکی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرۂ شعرا موسوم خریدۃ القصر مین آیا ہے، جو ۵۷۲ھ کی تصنیف ہے، اور اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، غالبًا اُسی مین اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہین، جنکو بعد مین شہرزوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابون مین نقل کیا ہے،

شہرزوری کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ.....	اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی مین
بالعربیۃ والفارسیۃ منہا (نسخۂ ندوۃ)	عمدہ اشعار ہین منجملہ اُن کے یہ ہین،

اسی کتاب کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است، از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد" (نسخۂ دار المصنفین)

قفطی مین ہے،

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار
علی شیٔ من ظواھر	کے ظاہری معنی کو کچھ سمجھے...
شعرہ .... ولہ	.... اور اس کی
شعر طائر (مطبوعۂ مصر)	تصنیف سے مشہور اشعار ہین،

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا، اور عربی و فارسی مین اُسنے اشعار کہے ہین،

اس کے عربی اشعار خیّام کے متفرق عربی اشعار شہرزوری اور قفطی مین ہین، جو میرے گمان

کے مطابق جیسا کہ مین پہلے کہہ چکا ہون، عماد اصفہانی کی خریدۃ القصر سے منقول ہین، یہ اشعار

ان دونون کتابون مین تعداد مین چودہ ہین، اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق

فلسفیانہ اور اخلاقی نظمین ہین، ان مین اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ اشعار

ان کتابون مین بہت غلط سلط نقل ہوئے ہین، قفطی کے مطبوعۂ یورپ نسخہ مین بھی غلطیان

ہین، ژوکووسکی کے اقتباس و نقل مین بھی اغلاط و بیاض ہین، نیز شہرزوری کے نسخۂ شبلی مین

بھی اغلاط ہین، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ مین ان غلطیون کو ہکذا لکھکر یون ہی رہنے

دیا ہے، مین نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جائین

قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کئے ہین، اور بعض شہرزوری نے، مین نے قصیدہ

کے تمام اشعار دونون سے لیکر یکجا کر دیئے ہین، اسمین اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہین[۱]،

۱۔ یُدَبّرُ لِی الدُّنیا بَلِ السَّبعۃُ العُلی[۲] ۔۔۔ بَلِ الاُفقُ الاعلی اذا جاشَ خاطری

جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا، بلکہ ساتون ستارے، بلکہ افق اعلی میرے لئے تدبیر مین مصروف ہوجاتا ہے

۲۔ اصُومُ عَنِ الفحشَاءِ جَہرًا وَخُفیَۃً ۔۔۔ عفافًا وَّ اِفطاری بتقدیس فاطری[۳]

مین کھلے اور چھپے اپنی پاکدامانی کی خاطر برائیون سے روزہ رکھتا ہون، اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکیائی کرنا ہے

---

[۱] اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے،
(۱) یش (شہرزوری نسخۂ شبلی) (۲) زہ۔ (شہرزوری نسخۂ ژوکووسکی) (۳) قب۔ (قفطی مطبوعۂ یورپ)
(۴) قم (قفطی مطبوعۂ مصر) [۲] ز۔ مدبر، [۳] ش، خاطری،

۳۔ وکم عصبۃ ضلت عن الحق فاھتدت ، بطرق الہدی من فیضی المتقاطر

کتنے لوگ ہیں ، جو حق سے گمراہ ہوگئے تھے ، میرے فیض باران سے انہوں نے راستہ پایا

۴۔ فان صراطی المستقیم بصائر نصبن علی وادی العمی کالقناطر

کیونکہ میری راہ راست ، وہ بصیرتیں ہیں جو ضلالت کی وادی میں پلوں کی طرح نصب ہیں

۵۔ اذا قنعت نفسی بمیسور بلغۃ یحصلھا بالکد کفی وساعدی

جب میرے نفس نے ایسے معمولی توشہ پر قناعت کرلی ، جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کرتے ہیں

۶۔ امنت تصاریف الحوادث کلھا فکن یا زمانی موعدی او مواعدی

میں تمام حوادث کی گردشوں سے بے خوف ہو گیا تو اب اے زمانہ خواہ تو مجھے دھمکاتا رہے یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کرتا رہے

۷۔ وھبنی اتخذت الشعریین منازلی وفوق مناط الفرقدین مصاعدی

اور یہ فرض کر کہ میں نے دونوں شعری ستاروں کو اپنی منزل بنا لیا ، اور دونوں فرقد ستاروں کے اوپر میری جائے صعود ہے

۸۔ الیس قضی الافلاک فی دورھا بان تعید الی نحس جمیع المساعد

پھر کیا آسمانوں نے اپنی گردش میں یہ فیصلہ نہیں کر لیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخر کار بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

۹۔ متی مادنت دنیاک کانت مصیبۃ فواعجبا من ذا القریب المباعد

جب تیری دنیا تجھ سے قریب ہوگی تو مصیبت بن جائیگی تو اے افسوس اس قریب پر جو دور ہو جانیوالا ہے

لہ ش ۔ نطرت ، ۲ہ ش ، صراط ، ۳ہ ز ۔ نصبن ، ۴ہ ز کالقنا (غلط)
۵ہ ق ۔ رضیت ، ۶ہ ش ونی ، مساعدی ، ۷ہ ز ۔ رمنی (بے معنی) ۸ہ ز ۔ الشعریین ، (غلط)
بمناسبت فرقدین شعریین چاہیے ، والمراد شعری العبور وشعری الدبور کما صحح شیخنا شبلی ، ۹ہ ش ونی ، الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان
۱۰ہ ق ۔ من ، ۱۱ہ ز و ش ۔ یعید ،

۱۰۔ اذا کان محصول الحیوۃ منیۃ — فسیان حالا کل ساع وقاعد

جب زندگی کا حاصل موت ہے، تو ہر کوشش کرنے والا، اور بیٹھ رہنے والا حال مین برابر ہے

۱۱۔ فیا نفس صبرا عن مقیلک انما — تخر ذراہ بانقضاض القواعد

تو اے دل اپنے خوابگاہ سے صبر کر، کہ بنیادون کے گرنے سے، اوس کی بلندیان گر پڑینگی

۱۲۔ زجیت دھرا طویلا فی التماس اخ — یرعی ودادی اذا ذوخلۃ خانا

مینے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے مین صرف کیا، جو میری محبت کو سوقت قائم رکھے، جب دوست خیانت کرے

۱۳۔ فکم الفت وکم اخیت غیر اخ — وکم تبدلت بالاخوان اخوانا

تو کتنون سے الفت کی، اور کتنے غیر بھائیون کو اپنا بھائی بنایا، اور کتنے بھائیون کو چھوڑ کر پھر دوسرون کو بھائی بنایا

۱۴۔ وقلت للنفس لما عز مطلبھا — باللہ لا تالفی ما عشت انسانا

تو دل سے مینے کہا جب اسکی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ، جبتک تو زندہ ہے، کسی کو دوست نہ بنا

یہ آخر کے تین شعر (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) صرف شہرزوری مین ہین، مگر ابو منصور ثعالبی المتوفی سنہ ۴۲۹ھ نے یتیمۃ الدہر قسم رابع مین ابو سہل سعید بن عبد العزیز نیلی المتوفی سنہ ۴۲۰ھ کے حال مین اس کے اشعار کے ضمن مین ان کو نقل کیا ہے، ابو سہل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانبا رلابن ابی اصیبعہ (جلد اول صفحہ ۲۵۳ مصر) اور معجم الادبا، یاقوت (جلد ۴ صفحہ ۲۴۰ مصر) مین بھی ہے، ان مین نیلی کے

لے نز۔ فشتان ۲ے یہ شعر صرف قفطی مین ہے ۳ے ش۔ رحمت، ۴ے شہرزوری کے پیش نظر نسخون مین اذا ما خلۃ ہی، مگر قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین اس کی جگہ اذا ذوخلۃ نقل کیا ہے جو صحیح ہے
۵ے نز۔ حانا،

چند شعر ہین، مگر ان مین یہ تین نہین ہین، مگر بہر حال ثعالبی کی کتاب مین ان شعرون کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا مین موجود تھے اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط بینی ہے،

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی مین، اور شامی عرب مترجم ودیع بستانی نے عربی مین رباعیات خیام کے مقدمون مین خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کئے ہین، مگر چونکہ ان کا کوئی قدیم حوالہ ان مین مذکور نہین ہے، اس لئے ہم اُن کو قلم انداز کرتے ہین،

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی مین بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اوس کی ملکیت نہین ہو سکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہونگے، مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک نہین پہنچے،

فارسی رباعیات

خیام کچھ بھی تھا، اور کچھ بھی ہو، مگر آج اسکی شہرت صرف اسکی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگون کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اسلئے ہے کہ یورپ، فٹز جیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رُباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق مین اس نے کوئی بڑا درجہ نہین پایا ہے،

رُباعی گوئی ایک زمانۂ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل و کمال کا جزو لازم

رہی ہے، اور جب سے ہماری فارسی زبان مین رُباعی کی پیدائش ہوئی ہو وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش مین پرورش اور نشو ونما پاتی رہی ہے، اسلیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ مین ایک نظر ڈالی جاے، اور بتایا جاے کہ تمام اصناف سخن مین سے رُباعی ہی کیون ان "خشک مزاجون کے پسند خاطر ہوئی، نیز خیام کے زمانہ تک رُباعی کی صنف نے جہانتک ترقی کی تھی اسکا بیان، اور اسی تقریب سے ان مین سے اکثر لوگون کا حال آجائیگا جنکے کلام سے خیام کا کلام مخلوط ہوگیا ہے

رباعی کی تاریخ

فارسی کے اصناف سخن مین رُباعی گو چار مصرعون کی مختصر نظم ہوتی ہے، مگر اس کوزہ مین سمندر بند ہوتا ہے، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ، اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحون اور دفترون مین نہین سماتا، ان دو سطرون مین پورا کا پورا ادا ہوجاتا ہے،

وجہ تسمیہ

"رباعی" عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی "چار والے" کے ہین، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعون سے مرکب ہوتی ہے، اسلیے اس کو رباعی کہتے ہین، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (ص ۹۲ گب) مین اسکی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، کہ

"تا فضلاء لفظ دو بیتی را نکو ندیدند، گفتند کہ این چہار مصراع است رباعی می شاید گفتن" (ص ۱۳ گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف وتصنیف کا عہد ۶۱۴ھ سے حدود ۶۳۰ھ تک ثابت ہے[1]، اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معاییر اشعار العجم مطبوعہ گب مین رباعی کی ایجاد وپیدائش کے سلسلہ مین لکھا ہے کہ "اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہین کہ بحر ہزج جسمین رباعی کہی جاتی

---

[1] اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۵۹۹ھ۔ ۶۲۸ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض وقوافی مین یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہے، ۱۹۰۹ء مین گب میموریل سیریز لندن مین یہ کتاب چھپی ہے، اسکا ایک قلمی نسخہ کتبخانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ مین موجود ہے،

ہے، چار اجزا سے مرکب ہوتی ہے، اور اسلیے اس وزن کا ایک مصرع عربی مین دو جزو کا ایک شعر ہو جاتا ہے، اور اس طرح چار مصرعون مین چار شعر ہو جاتے ہین"، رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار نام[1] فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (سنہ ۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعد اللہ مرحوم مرادآبادی المتوفی سنہ ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان مین چھپی ہے، اسمین یہ عبارت ہے

"وقدما بران شعر بسیار گفتہ اند و ایشان ہر مصرع را قافیہ می آوردہ اند و آنرا بیتے می شمردہ اند مانند رجز مشطور یا منہوک مقدار اشعار تازیان . . . . . . و باین سبب ترانہ (رباعی) را قدما چار بیت می گرفتہ اند و آنرا چہار بیتی خواندہ اند و بتازی رُباعی، و در ہر چہار قافیہ آوردن لازم می شمردہ، اما بنزدیک متاخران چون مربعات این اوزان مستعمل نیست این اوزان متروک است، و ہر بیتے را ازین ابیات مصراعی می شمرند و رُباعی را دو بیتی میخوانند، و قافیہ شرط نمی نہند"،

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعون کی وجہ سے نہین، بلکہ چار مصرعون کے چار شعر ہو جانے کی وجہ سے پڑا ہے،

الغرض محمد رازی اور مؤلف معیار الاشعار جیسے قدیم محققین عروض کے بیانات سے یہ بات تو مسلّم ہو گئی کہ رباعی پہلے دو دو جزو کا ایک ایک مصرع ہو کر چار مصرعون مین چار شعر

---

[1] العجم ص ۹۰ ج ۲ تنقید شعر العجم کے فاضل مؤلف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر مین اسکو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہے، معلوم نہین ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، درآنحالیکہ مشرق و مغرب کے فضلا اس نسبت کے قبول کرنے مین تردد کرتے ہین، چنانچہ علامہ عبدالوہاب قزوینی نے معجم کے دیباچہ مین (ہ) تصریح کی ہے کہ "کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در سنہ ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آن معلوم نیست ..... و مرحوم مفتی سعد اللہ مرادآبادی شارح آن (متوفی سنہ ۱۲۹۴ھ) تالیف این کتاب را بخواجہ نصیر الدین طوسی معروف متوفی سنہ ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، ولے معلوم نیست از روی چہ ماخذ" ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابون کی فہرست ص ۵۲۵ مین بعینہ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست مین یہ نام نہین،

ہوتی تھی، اوران چارون شعرون کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً

۱- در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم

۲- وزآبِ دوچشم دل برآتش مائیم

۳- عالم چو ستم کند ستمکش مائیم

۴- دستِ خوشِ روزگا رِ ناخوش مائیم (منسوب بہ رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جزء کا اس طرح ایک ایک شعر ہو جانا، آیا فارسی مین تھا، اور اسلیے کبھی اسکو چہار بیتی کہتے تھے، یا عربی مین تھا، اور اسلئے اسکو رباعی کہتے تھے، مؤلف معیار الاشعار نے صرف "قدما" یعنی پہلے لوگ لکھا ہے جس سے فارسی و عربی کی تخصیص نہین نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چہار بیتی) کہنے والے قدما عربی کے شاعر تھے کیونکہ اس کا ثبوت نہین ملتا کہ عربی کیطرح فارسی اہل عروض بھی ایک لفظ کے حرفون کو توڑ کر کبھی دو مصرعون مین بانٹتے تھے،

بہرحال عربی کی طرح چونکہ فارسی مین دو دو جزء چار مصرعون کے چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہین تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا، اور اس لیے

لہ سلسلۂ شعر العجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد دکن) مین باغی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہین اور معیار الاشعار کی مذکورۂ بالا عبارت کے لفظ "قدما" سے اتنی وسعت پیدا کرلی ہے کہ یہ دعوی کر دیا "قدیم الایام مین ایران مین ایک خاص قسم کی نظم جسکو چہار بیتی کہا جاتا تھا رائج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہین ہین، بلکہ ایران زا اور مقامی معلوم ہوتے ہین" حالانکہ ان مین سے ہر دعوی ثبوت کا محتاج ہے، اہل عروض و اہل موسیقی کی (قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہے) کا جہان تک تعلق ہے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارباب فن کے یہان یہ چیز نو پیدا تھی، اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال مین آئی ہے،

اس بارہ مین جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے،

اس کو دوبیتی ہی کے نام سے یاد کیا، اور مذاقِ عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لئے انھون نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہلِ فرس کے تتبع مین اُسکو دوہی شعر بنا کر دوبیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی مین رباعیہ اور دوبیتی دونون کہتے ہین،

فارسی رباعی مین متاخرین تو عموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون مین قافیے لاتے ہین، مگر چوتھی پانچوین صدی کے شعرا فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون کیساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے، مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہان بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیون مین کبھی تیسرے مصرع مین قافیہ ہے اور کبھی نہین ہے، اور یون بھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہان بھی پایا جاتا ہے[1]،

عربی کی رباعیون مین چارون مصرعون کا ہم قافیہ لانا اسلئے ضروری تھا کہ اس کا ہر مصرع شعر ہوتا تھا، اس پر مستزاد یہ کہ بعض جدت پسندون نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کر لی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخطیب تھے، جو عربی و فارسی دونون زبانون کے شاعر تھے انھون نے عربی مین رباعیان کہی تھین،

۱- قد هاض فراقه   فقاری و الله

---

[1] ناقد شعر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ مین یہ بے سند دعویٰ کیا ہے، جس کا مدار ساتوین صدی کی معیار الاشعار پر ہے کہ قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمامتر چار بیتی کہتے تھے، جنکے چارون مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے، اور اس سے نادر تر دعویٰ یہ ہے کہ چار بیتی کی اب کوئی مثال نہین پائی جاتی، حالانکہ ایسی رباعیان جن کے چارون مصرعے ہم قافیہ ہون تنہا لباب الالباب کے قدما کے حالات مین دس بارہ سے زیادہ ہین، اور بعد کے شعرا کے یہان بھی ایسی رباعیان ملتی ہین،

۲۔ واستهلك هجره — قرا ہی واللہ

۳۔ اذ ہی الدہر لیلی و — نہار ی واللہ

۴۔ لم یغن عن الھوی — حذ ا ہی واللہ

۱۔ ابلی جسدی ہوی — ظلوم جانی

۲۔ قد ھجن قدہ — قضیب البان

۳۔ یامن اضحی وما — لہ من ثانی

۴۔ ماضرک لو فککت ھذا العانی

ابو الحسن علی باخرزی، المتوفی ۴۶۷ھ نے اپنی کتاب دمیۃ القصر مین ذکر کیا ہے کہ مین نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہین سنی تھی" لم اکن سمعت ھذہ الطریقۃ یہانتک کہ میرے والد نے ابو العباس باخرزی کی چند رباعیان اسی طرز کی سنائین جنمین ایک یہ ہے۔

۱۔ قد صیرنی الھوی — اسیر الذلۃ

۲۔ واستنھکنی وما — بجسمی علۃ

۳۔ واستاصل ھجرہ — بصبری کلہ

۴۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ

عام طور سے رباعی کا وزن لاحول ولا قوۃ الا باللہ جو مشہور ہے دیکھیے کہ اوسکی سند کتنی پرانی ہے،

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اسطرح کی بہت سی

رُباعیان کہین جنمین ایک یہ ہے،

۱- اعطیتک یا بد ... عنان القلب

۲- لازلت ازی ھل ... ک شان القلب

۳- لولم یکن الصد ... صوان القلب

۴- انزلتک دالشہ مکان القلب

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہو،

۱- قد مل ھوای فافترشت الملتر

۲- خل بوصاله ... لیبد الخلة

۳- ادمی کبدی بسیف ھجر سلہ

۴- ما اجورہ علی سبحان اللہ

آپ دیکھین کہ ان سب رباعیات کے چارون مصرعون مین قافیے ہین، حالانکہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیون مین اسکی پابندی مطلق نہین ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط مین تھا، کہ اس نے سامانی وغزنوی دونون دربارون مین سوخ پایا تھا، کہتا ہے،

آن می بدست آن بت سیمین بن نگر	گوئی کہ آفتاب بہ پیوست باقمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگندئی برو	برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

۱؎ دمیۃ القصر باخرزی، صفحہ ۱۰۲، حلب، ۲؎ لباب الالباب عوفی، جلد دوم، صفحہ ۲۵

تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے،

رباعی کے دوسرے نام فارسی مین رباعی کا سب سے پرانا نام غالباً "ترانہ" ہے، اسدی طوسی نے جو ۴۵۸ھ مین موجود تھا اپنی کتاب "لغت فرس" مین جو فارسی کا قدیم ترین موجود لغت ہے "ترانہ" کے معنی "دوبیتی" کے لکھے ہین، (ص۱۰ برلن ۱۸۹۷ء) عربی مین دو نام پائے جاتے ہین "رباعیہ" اور "دوبیتی" چنانچہ قاضی ابوعلی محسن بن علی تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار المحاضرہ مین رباعیات کا لفظ موجود ہے، (ص۵۲ مصر مرگیولیتھ) اور باخرزی المتوفی ۴۶۷ھ کی دمیۃ القصر مین بھی رباعیات ہی کا لفظ ہے (ص۱۷۴، حلب)

فارسی مین امیر کیکاؤس نے قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین اپنی رباعیان جا بجا نقل کی ہین، لیکن ہر جگہ ان کو مختلف نامون سے یاد کیا ہے کہین دوبیتی کہا ہے "اندرین گلہ پیری مراد دوبیتی است" (ص۱۴۴ بمبئی) دوسری جگہ "رباعی" کہا ہے (ص۵۱) لیکن عموماً صرف "بیت" کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص۲۸ و ص۵۲ و ص۶۴ و ص۷۲ و ص۱۱۴) باب سی و پنجم "اندر آئین و رسم شاعری" مین مختلف اصناف سخن کے سلسلہ مین "غزل و ترانہ" کہا ہے "اگر غزل و ترانہ گوئی سہل و لطیف تر گوئی، و بقوافی معروف گوئی" پھر آگے چل کر ہے "و غزل و ترانہ تر و آبدار گوئی" (ص۱۴۴ بمبئی) محمد بن قیس رازی نے معجم (۶۱۴ھ – ۶۳۰ھ) مین ذرا ذرا سے فرق سے اسکے حسب ذیل نام بتائے ہین،

قول:۔ ہرچہ ازان جنس بر ابیات تازی (عربی) سازند آنرا قول گویند

غزل:۔ و ہرچہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند

ترانہ، اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند

دوبیتی، و شعر مجرد آنرا دوبیتی خوانند برای آنکہ بنای آن بر دو بیت بیش نیست

رباعی، و مستعربہ آن را رباعی خوانند، از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزاء آمدہ است پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد، (ص ۹۰)

قدماء کے کلام مین "غزل و ترانہ" کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہین ہوئی تھی،

رباعی کی ایجاد | اہل ادب اور اہل تذکرہ جنکا خیال ہے کہ رباعی اتفاقیہ ایجاد کا نتیجہ ہے اسکے متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہین کہ غزنین یا سجستان کے کسی شہر مین چند لڑکے گولی کھیل رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی اس پر خوشی کے عالم مین ایک لڑکے کے منھ سے بیساختہ نکلا،

غلتان غلتان ہمی رود تا بن گو،

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہان کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا اُسنے اس کا وزن عروضی دریافت کیا، اور پھر وہ اور شعراء مین مقبول ہوکر رواج پذیر ہو گیا،

یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے، لیکن معجم اور تذکرۂ دولت شاہ کے بیانون مین باہم فرق ہے، دولت شاہ[2] (تالیف ۸۹۲ھ) مین ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب صفار المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا اور وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفار تھا، جو کھڑا اپنے

---

[1] یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہے، دولت شاہ مین "لب گو" ہے متاخرین نے اسکو "تا سر گو" کر دیا ہے[2] تذکرۂ دولت شاہ ص ۳۰

بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعتہً بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا یعقوب کو یہ وزن پسند آیا،
لیکن چونکہ اس وقت تک یہ وزن شعرا مین مستعمل نہ تھا اس لیے اس نے ابو دلف عجلی
اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انھون نے تحقیق کرکے بتایا کہ
یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے، اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیئے
اور دوبیتی اس کا نام رکھا،

لیکن اس سے متقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف محمد بن قیس رازی نے بڑی
عبارت آرائی کیساتھ اس واقعہ کو اسطرح لکھا ہے کہ غزنین کی ایک سڑک پر چند خوشرو بچے
گولی کھیل رہے تھے، تماشائیون کا ہجوم تھا، انھین مین ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا
جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعتہً بچہ کی زبان سے وہ
موزون مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دوبیتی
کر دیا، اور ترانہ نام رکھا[1]، کہ ایک حسین خوشرو کی زبان سے نکلا تھا،

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ
ہوگا، کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ مین وفات پائی ہے، اور پہلے
رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابودلف اور ابن کعب ہونگے، لیکن اگر دوسری روایت صحیح
ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا، اور پہلا رباعی گو رازی کے "پندارم
مین) رودکی المتوفی ۳۲۹ھ[2] ہوگا، اور یہ فخر صفاریہ کے بجاے سامانیہ کو حاصل ہوگا، کہ رودکی

---

[1] معجم ص ۹۰ [2] انساب سمعانی لفظ "رودکی" اہل تذکرہ مین ۳۰۴ھ مین اسکی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے،

نصر بن احمد سامانی المتوفی ۳۳۱ھ کے دربار کا شاعر تھا، جو آٹھ برس کے سن میں ۳۰۱ھ میں تخت نشین ہوا تھا، اور ہرات کے مشہور سفر میں رودکی اس کے ساتھ تھا،

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا، تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸ھ میں گرشاسپ نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب لغت فرس میں ترانہ کے تحت میں لکھا ہے،

"ترانہ دوبیتی بود، فرخی گفت،

زدلآویزی و تری چو غزلہائے شہید ۔۔۔ وزغم انجامی و خوشی چو ترانۂ بوطلب[1]

شہید بن حسن بلخی جسکا اس شعر میں ذکر ہے، امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رودکی المتوفی ۳۲۹ھ نے اسکا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلوں کے بالمقابل ابوطلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابوطلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہیں چلتا، فرخی جسکا یہ شعر ہے اس نے ۴۲۹ھ میں وفات پائی ہے، اسلئے ابوطلب ترانہ گو کا زمانہ اس سے تو بہر حال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابوطلب، ابودلف تو نہیں؟ مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل میں پہنچ جائیگا،

لباب الالباب عوفی میں حنظلہ بادغیسی کی حسب ذیل دو بیتین ملتی ہیں جو رباعی

---

[1] پروفیسر شیرانی نے تنقید شعر العجم کے پہلے نمبر میں اس شعر کو کہین سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہیں بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے، شیرانی صاحب لکھتے ہیں:

از دلآویزی و نغزی چون غزلہائے شہید ۔۔۔ وز دلآویزی و خوبی چون ترانۂ بوطلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے قدیم الفاظ میں متاخرین کے محاوروں کے مطابق تصرف کر دیا ہے،

کے وزن پر ہین،

یارم سپند اگرچہ بر آتش ہمی فگند	از بہر چشم تا نرسد مر ورا گزند
او را سپند و آتش نا ید ہمی بکار	با روی ہمچو آتش و با خال چو سپند[1]

حنظلہ بادغیسی امراے طاہریہ کے عہد مین تھا جنکا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے مجمع الفصحا نے نہین معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رودکی بلکہ ابودلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے اور سامانی، بلکہ صفاری کے بجائے طاہری دربار کو اسکی اولیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت مین مذکور ہے[2]،

اندرین حالات، ایجادِ رباعی کے ان قصون کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبہ[3]

---

[1] لباب الالباب عوفی جلد دوم ص۲۵ . [2] چہار مقالہ ص۲۶ گب ؛

[3] یہ قصے اس لیے مشتبہ ہین، کہ جن دو کتابون مین ان کا ذکر ہے، وہ یعقوب صفار اور رودکی کے سینکڑون برس بعد لکھی گئی ہین، اور بااین ہمہ ان دو مین سے کسی نے اپنے مقدم ماخذون کا ذکر نہین کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہے کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ "پندارم رودکی" جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہین بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہے، حالانکہ رودکی کے عہد مین غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت مین یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعرون کے نام لیے ہین، ان مین سے ابن الکعب سے ہم واقف نہین، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہے جو عہد سامانی یا غزنین (پانچوین صدی) مین تھی، (عوفی، ۲-۶۱) دوسرے شاعر ابودلف عجلی کا تذکرہ سیاسی و ادبی کتابون مین ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب اور مامون و معتصم کے عہد مین ایران کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا ابن خلکان نے اسی نام کے تحت مین اوس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ مین اسنے وفات پائی حمزہ اصفہانی (الموجود ۳۵۰ھ) نے بھی تاریخ اصفہان مین اسکا حال لکھا ہے محمد بن اسحاق ندیم (الموجود ۳۸۰ھ) نے الفہرست مین اسی کے ادبی، اور موسیقیانہ فضائل کا حال چند سطرون مین درج کیا ہے، (ص۱۶۵ مصر) اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین اس کے قبیلہ کے کرج مین اکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد بتایا ہے، (ص۱۳۳ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان، اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا، طبری اور ابن اثیر مین اسی حیثیت سے اسکا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اسکو امیر لکھا ہے، اس کا زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد مین اس

البتہ اس حد تک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتون اور بچون کا خاص راگ تھا
کیکاؤس قابوس نامہ (سنہ ۴۷۵ھ) مین آئین خنیا گری کے تحت مین کہتا ہے،

پس کودکان وزنان ومردان لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند، کہ ترانہ گفتن پدید آمد،
این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند" (ص ۱۴۷ بمبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتدا ًبچون اور عورتون
سے تھا، اور بعد کو دوسرے نازک طبع اہل ذوق نے اس کو قبول کر لیا،

خیال ہوتا ہے کہ اولاً یہ وزن عورتون اور بچون نے پیدا کیا تھا، اور اسمین وہ گیت
اور راگ گایا کرتے تھے، اور اہل شعر کے ہان اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے سبب
سے جیسا کہ اوپر کے قصون مین ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر ہزج کی ایک
شکل کے مطابق پا کر اس کو فن مین داخل کر لیا اور شعرا نے اس نئے اضافہ کو قبول کر کے اسمین ایک
تفنن پیدا کیا، اور چونکہ سامانی وسلجوقی وغزنوی عہد کے شعرا عموماً ذو لسانین یعنی عربی وفارسی
دونون کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی وفارسی دونون مین رباعی اور دوبیتی کے نام سے
اس کا رواج ہوا،

ابتدائی رباعی گو رباعی گو صوفیہ بلکہ شعرا کے ضمن مین تذکرون مین سب سے پہلا نام حضرت
بایزید بسطامی المتوفی ۲۶۴ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحا مین یہ تین رباعیان ان کے نام
سے ہین، (جلد اول ص ۶۵ ایران)

(بقیہ حاشیہ ص ۲۴۰) سے بیٹے عبد العزیز بن ابی دلف کا نام اصفہان کے سیاسیات کے سلسلہ مین آتا ہے،

اے عشق تو گشتہ عارف و عامی را | سودائے تو گم کردہ نکونامی را
ذوق لب میگون تو آورد برون | از صومعہ بایزید بسطامی را

مارا ہمہ رہ بگوئی بدنامی باد | وز سوختگان نصیب ما خامی باد
ناکامی ما چو ہست کام دل دوست | کام دل ما ہمیشہ ناکامی باد

گر قرب خدا می طلبی دلجو باش | وندر پس و پیش خلق نیکوگو باش
خواہی کہ چو صبح صادق الوعد شوی | خورشید صفت با ہمہ کس یکرو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت مین شک پیدا کرتی ہے، اور اس شک کی تائید والہ داغستانی[1] کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہین اور اس کی نسبت والہ داغستانی نے ریاض الشعراء مین حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہین:-

"راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم مایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابو سعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، و حال آنکہ ہیچ کس از متقدمین و متوخرین و ارباب خبرت و اہل تحقیق ذکر نہ کردہ اند کہ شیخ بایزید شعر میفرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ، چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ کس چہار کس نقل کردہ است" (نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلما، در ترجمہ حکیم سنائی)

۲- اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان

[1] والہ داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق مین اسکا پایہ بلند ہے، جیسا کہ اسکے تذکرہ سے ظاہر ہے

ایران مین ۱۳۱۵ھ مین چھپا ہے، اس کے آخر مین ص ۱۰۸ سے ص ۱۱۳ تک رباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت مین دو دو شعر کے بیس منظومات ہین جنمین عشقیہ حکیمانہ، اخلاقی، اور خمریہ مضامین ہین، مگر وزن و قافیہ کے اعتبار سے ان مین صرف چھ منظومات ایسے ہین جو رباعی ہین، اور بقیہ قطعے ہین، وہ چھ رباعیان یہ ہین:

۱

با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست — شادی بغم تو ام ز غم افزون ست

اندیشہ کنم ہر شب و گویم یا رب — ہجرانش چنین است وصالش چون ست

۲

چشم ز غمت بہر عقیقے کہ بسفت — بر چہرہ ہزار گل ز بر از مژہ شگفت

رازیکہ دلم ز جان ہمی داشت نہفت — اشکم بزبان حال با خلق بگفت

۳

ہان تشنہ جگر مجوی زین باغ ثمر — بیدست نیست این ریاض بدو در

بیہودہ ممان کہ باغبانت بقفاست — چون خاک نشستہ گیر و چون باد گذر

۴

چون کشتہ بہ بینمت دو لب کردہ فراز — وز جان تہی قالب فرسودہ باز

بر بالینم نشستہ می گوئی بناز — کی کشتہ ترا من و پشیمان شدہ باز

۵

اے از گل سرخ، رنگ بربودہ و بو — رنگ از پے رخ ربودہ بو از پی مو

گلرنگ شود چو روی شوئی ہمہ جوی — مشکین گردد چو مو فشانی ہمہ کو

۶

چون کار دلم ز زلف او ماندہ گرہ — بر ہر رگ جان صد آرزو ماندہ گرہ

امید ز گریہ بود، افسوس افسوس — کانہم شب وصل در گلو ماندہ گرہ

ایک اور رباعی مجمع الفصحاء مین ہے،

در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم | وز آب دو چشم، دل بر آتش مائیم
عالم چو ستم کند ستمکش مائیم | دست خوش روزگار ناخوش مائیم

حضرۃ الاستاذ نے مجمع الفصحا، کے حوالہ سے چھٹی رُباعی شعر العجم مین نقل کی ہے، اور ذوق شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ صناعانہ کلام رودکی کا نہین ہوسکتا، (شعر العجم جلد اول، احوال رودکی)

اصل یہ ہے کہ رودکی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزارہا شعرون پر مشتمل تھا ضائع گیا، اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط[1] جسکا زمانہ رودکی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیون پر بھی یقین نہین کہ وہ واقعًا اسی کی ہین،

۲- رباعی گو حکیمون مین پہلا نام اور مطلق رباعی گویون مین تیسرا نام معلم ثانی ابونصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کا ملتا ہے، فارابی گو نسلًا ترک تھا، مگر اس زمانہ مین عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی، اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانون سے واقف تھا،[2] اس

---

[1] رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحا، کے دیباچہ (ص۳) مین لکھا ہے:-
"وطرفہ تر این کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابو عبداللہ جعفر بن محمد الرودکی معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است، واز وست"
اور پھر آگے چل کر رودکی کے حال مین (ص۲۳۶ طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے لکھا ہے، اور کہ اس دیوان مین اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہین، لوگون کو نصر بن احمد سامانی ممدوح رودکی اور ابونصر مملان قطران کے درمیان اختلاط ہوگیا، تعجب ہے کہ آج رودکی کا دیوان ناپید ہے، حالانکہ سمعانی کے زمانہ مین (سنہ ۵۶۲ھ) اس کا دیوان ایران مین عام طور سے ملتا تھا، سمعانی مین ہے، السائر دیوانہ فی بلاد العجم (زیر لفظ رودکی) [2] تاریخ مختصر الدول ابو الفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت،

اسکی طرف فارسی رُباعیات کا انتساب غیر متوقع نہین ہے، شہرزوری کی تاریخ الحکما رمین ہے، اصلہ فارسی،

بہرحال تذکرون اور بیاضون مین اسکی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہین، مجموعۂ منتخبات دارالمصنفین مین حسب ذیل رباعیان اس کے نام سے درج ہین،

اے آنکہ شما پیر و جوان دیدارید　　ازرق پوشان گنبد دوارید
طفلے ز شما در برِ ما محبوس است　　او را بہ خلاص ہستی (؟) بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟) بماند　　وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس ز سرِ قیاس حرفے گفتند　　وآن نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

یہی دونون رباعیان کچھ لفظی تغیرات کے ساتھ مجمع الفصحا رمین حکیم مذکور کے حال مین (جلد اول ص ۸۳) مندرج ہین، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہان بھی ہے،

ایک اور مجموعہ (خیابانِ عرفان مرتبہ محمد حسن بلگرامی) مین فارابی کے نام سے ایک اور رباعی لکھی ہے،

زان پیش کہ از جہان فروبانی فرد　　آن کن کہ نبایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارے　　فردا چہ کنی چو ہیچ نتوانی کرد

فارابی صوفی حکیم تھا، اور صوفیون کے لباس مین رہتا تھا[1]، مگر ان قرائن کے باوجود کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے رباعی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ مین نہین ہے،

---

[1] قفطی اور ابوالفرج ملطی ۱۸۹۰ طبع بیروت، درۃ الاخبار مین فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہین،

بجز اس کے کہ شہرزوری نے تاریخ الحکماء مین اس کے حال مین لکھا ہے، ولہ اشعار حسنۃ حکمیۃ "اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہین"۔ اور اُس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحون مین نقل کئی ہین

۴- اس کے بعد شاعرانہ رنگ مین رودکی کے معاصر ابوشکور بلخی کا نام ملتا ہے، جسکا شمار سامانی عہد کے شاعرون مین ہے، ۳۳۶ھ مین اُس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ص۲۱ گب) مین اُسکا ذکر کیا ہے، اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کئے ہین، اور ایک یہ رباعی لکھی ہے،

اے گشتہ من از غم فراوان تو پست | شد قامتِ من ز درد ہجران تو شست
اے شستہ من از فریب دستان تو دست | خود ہیچ کسی بسیرت و شان تو ہست

۵- اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارۂ مروزی ہے جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحب مجمع الفصحاء نے اس کا سال وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصف شراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اسکی یہ رُباعی نقل کی ہے،

آن می بدستِ آن بتِ سیمین من نگر | گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایۂ بفگند می برو | برگ گل سپید است بگوی بلالہ بر

رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیرون مین جکڑی نہین گئی تھی، جامی نے نفحات مین لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارہ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہو گیا، اور اپنے مریدون کیساتھ وہ اسکی قبر پر گئے[۱]،

---

[۱] نفحات الانس، تذکرۂ ابوسعید،

۲۔ اس زمانہ مین دیالمہ کی ایک شاخ آل زیار کا بادشاہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر دیلمی تھا، جو ۳۶۶ھ مین تخت نشین ہوا، کمال البلاغۃ اور سیر الملوک اسکی تصنیف ہے، کمال البلاغۃ مصر مین چھپ گئی ہے، اسمین ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کئے ہین، شمس المعالی نے بعض رباعیان بھی کہی ہین، لباب الالباب سے یہ رباعیان نقل ہین،

کل شاہ نشاط آمد و سلطان طرب	زان روی بدین دو نیکم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ سبب	گل رنگ رخت دارد و می رنگ و لب
شش چیز در آن زلف تو دارد معدن	پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
شش چیز دگر از ان نصیب دل من	عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

حکیمانہ تصوف کا آغاز دیلمیون کے زیر سایہ ہوا، جو ۳۲۰ھ سے لیکر ۴۴۸ھ یعنی سلجوقیون کی پیدائش تک برسر عروج رہے، اس بنا پر تصوف کی حکیمانہ رباعی جو کہ اسی کے ساتھ پیدا ہو چکی تھی، انشاء اللہ اسکی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہے ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد مین صوفیانہ رباعیان مجلس سماع کو گرم کرتی تھین،

چوتھی صدی کے اواخر مین غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعراء مین مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکریہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت اور دوسرے ہنگامی واقعات کی بنا پر نظم مین یہ صنف سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، غزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ مین ہوا، اور اس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتاب اقبال کی روشنی مین ۴۲۹ھ مین چھپ گیا، تاہم غزنین اور ہندوستان

مین اسکی چمک نمایان رہی، غزنوی دور کے شعرا مین سے عنصری المتوفی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کے ہان رباعیان کثرت سے ہین، مجمع الفصحا مین عنصری کی بیس رباعیان درج ہین، مگر وہ زیادہ تر انھین ہنگامی واقعات اور حسن وعشق کے مضامین کی ہین، البتہ عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کی رباعیات خاص نوعیت رکھتی ہین، ان مین عشق حقیقی ومجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے، مجمع الفصحا مین اسکی دس رباعیان ہین، جنمین سے چار خمریہ یہان نقل ہین،

صبح است وصبا مشک فشان میگزرد ... دریاب کہ از کوے فلان می گذرد
برخیز چہ خسپی کہ جہان میگزرد ... بوی بستان کہ کاروان می گذرد

در جسم پیالہ جان روانست روان ... در روح مجسم آن روانست روان
در آب فسردہ آتش سیال است ... در درج بلور لعل کانست روان

آن جسم پیالہ بین بجان آبستن ... ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم پیالہ از غایت لطف ... آبیست بآتش روان آبستن

از شرب مدام ولاف مشرب توبہ ... وز عشق بتان سیم غبغب توبہ
در دل ہوس شراب وبر لب توبہ ... زین توبۂ نادرست یارب توبہ

اس عہد کا رباعی گو حکیم ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رباعیان کہین جو تذکرون اور سفینون مین مذکور ہین، ان مین سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی ہین، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء مین ابن سینا کی بارہ رباعیون کو جمع کر کے چھپوایا ہے،

مجمع الفصحا میں اسکی یہ پانچ رباعیاں ہیں،

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت		یکموی ندانست ولی موی شگافت
اندر دل من ہزار خورشید بتافت	۱	آخر بکمال ذرہ راہ نیافت
بااین دو سہ نادان کہ چنین می دانند		از حمق کہ دانا ے جہان آنانند
خرباش کہ این جماعت از فرط خری	۲	ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند
کفر چو منی گزاف و آسان نہ بود		محکم تر از ایمان من ایمان نہ بود
در دہر چو من یکے و آن ہم کافر	۳	پس در ہمہ دہر یک مسلمان نہ بود
از قعر گل سیاہ تا اوج زحل		کردم ہمہ مشکلات گیتی را حل
بیرون جستم ز قید ہر مکر و حیل	۴	ہر بند کشادہ شد مگر بند اجل
ای کاش بدانمی کہ من کیستمی		سرگشتہ بعالم از پے چیستمی
گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمی	۵	ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی

مجموعۂ منتخبات[1] دار المصنفین میں ایک دو رباعیاں اور بھی ہیں، مگر وہ عمر خیام اور محقق طوسی کے منسوبات میں بھی ہیں، اوپر کی پانچ رباعیوں میں دوسری تیسری اور چوتھی خیام کے مجموعہ میں بھی ملتی ہیں،

---

[1] دار المصنفین کے کتب خانہ میں شعراء کے کلاموں کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اسمیں شیخ علی حزین المتوفی ۱۱۸۰ھ کے نام کیساتھ سلمہ و مدظلہ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ میں مرتب ہوا تھا، اسمیں سلاطین، وزراء، امراء، علماء، حکماء اور عام شعراء کے طبقوں کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحوں میں بھی آتا رہیگا،

غزنوی دور مین سلطان محمود کے زمانہ مین مشہور صوفی شاعر شیخ ابوالحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رباعیات کے پردہ مین عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کئے، ہمارے مجموعۂ منتخبات مجمع الفصحاء اور آتشکدہ مین انکی متعدد رباعیان ہین، ہمارے مجموعہ مین یہ رباعیان شیخ کے نام سے ہین،

تا گبر نشی، با تو بتے یار بنو	۱	در گبر نشی از بہر بتے عار بنو
آنرا کہ میان بستہ بز نار بنو		آنرا بمیان عاشقان کار بنو
روزم بملال بے تو بگذشت و گذشت	۲	شب ہم بخیال بے تو بگذشت و گذشت
یک چشم زدن بے تو نبودم ہرگز		اکنون مہ و سال بے تو بگذشت و گذشت
سودائے سر بے سر و سامان یک سو	۳	اندیشۂ خاطر پریشان یک سو
بے مہری چرخ و جور دوران یک سو		اینہا ہمہ یک سو، غم جانان یک سو
ای سینہ بیا طرح فغان اندازیم	۴	افسانۂ عشق در میان اندازیم
تا از دل ما خبر رسانند بیار		دل بر سر راہ کاروان اندازیم

والہ داغستانی نے صرف پہلی رباعی نقل کی ہے، اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے،

"در رباعیات دیگر ایشان نیز ہمین سیاقت آمیختہ بزبان پہلوی است" (در ترجمۂ ابوالحسن خرقانی)

مجمع الفصحاء مین دو رباعیان اور ہین :-

آن دوست کہ دیدنش بیارا ید چشم	۵	بے دیدنش از گریہ نیا ساید چشم
ما را ز برائے دیدنش باید چشم		گر دوست نہ بیند بچہ کار آید چشم

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من　　وین حرف معما نہ تو خوانی و نہ من

ہست از پسِ پردہ گفتگوی من و تو　　۶　　گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

ایک اور رُباعی اُن کی طرف منسوب ملتی ہے،

گویند مرا کہ می پرستم ہستم　　گویند مرا فاسق و مستم ہستم

در ظاہرِ من نگاہ بسیار مکن　　۷　　کاندر باطن چنانکہ ہستم ہستم

چھٹی رُباعی خیام کے اکثر نسخوں میں درج ہے، اور ساتوین بھی ونیفیلڈ اور نکولائی کے نسخوں کے رو سے خیام کی ملکیت میں داخل ہے، اور پہلی رُباعی کی زبان بقیہ رُباعیوں سے الگ ہے، جو قابلِ لحاظ ہے،

نفحات الانس جامی کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابوالحسن خرقانی سے پہلے شعرا صوفیہ اس ساز کو عربی لے میں چھیڑتے تھے کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خوان صوفی نظر نہیں آتا الا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیاں منسوب ہیں جنکی حقیقت ظاہر ہو چکی ہے،

اسی زمانہ میں شیخ کا معاصر بابا طاہر ہمدانی متوفی سنہ ۴۱۰ھ یا بقول براؤن بقیاس روایت راحۃ الصدور بعد ۴۴۷ھ ہے، یہ فقیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی میں یہ رباعیاں کہا کرتا تھا، اسکی رباعیوں کا مجموعہ موجود ہے، اور چھپ بھی گیا ہے، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے، جو اسوقت ہمارے سامنے موجود ہے،

اس کی دو رباعیاں یہ ہیں:-

دلے دارم کہ بہبودش نمی بہ　　نصیحت می کرم سودش نمی بہ

بیادش می دہم نش مبیرہ باد — برآذر می نہم دودش نمی بو

نسیمے کز بن آن کاکل آید — مرا خوشتر ز بوی سنبل آید

چو شو گیرم خیالت را در آغوش — سحر از بسترم بوے گل آید

اس کے بعد سلطان **ابو سعید ابو الخیر** صوفی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ آتے ہین، جنکی رباعیان عشق حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہین، اُن کی رُباعیون کے بھی کئی اڈیشن مشرق و مغرب مین شایع ہو چکے ہین،

اس سلسلہ مین ایک اور قابلِ ذکر ہستی بابا **افضل الدین** افضل کاشانی (باباکاشی) کی ہے، یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے معاصر تھے، اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ کے ہمعصر تھے[1]،

---

[1] آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے، اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا، اور وہ مدت تک غزنین مین مقیم رہکر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم مین عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کا شاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح مین قصیدہ لکھکر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب میں یہ بیان مجھے نہین ملا، ممکن ہو کہ اسکی کسی اور تصنیف مین یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتشکدہ مین لکھا ہی، کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے اور خواجہ نے تاتاریون کے برپا کرنے مین اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہی، اس سوال کو ایک رباعی مین نظم کرکے بابا کے پاس بھیجا تھا، اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جس بات کا حوالہ دیا گیا ہی، وہ خیام کے ملوکات مین ہی، ہدایت نے مجمع الفصحا مین نہ صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہو کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے، اور والہ داغستانی نے نقل کیا ہی کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمشیر زادہ تھے،

بہرحال ان دو مختلف تصریحون کے مطابق ان دونون زمانون مین ڈھائی سو برس کا فصل ہو جاتا ہے، اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے، تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچوین صدی کے اوائل مین تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے، تو ساتوین صدی ہجری کے اواسط مین ان کو ماننا پڑے گا،

باباؔ کی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والہ داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحون مین انکی رباعیان نقل کی ہین، ہمارے مجموعہ منتخبات مین بھی انکی بہت سی رباعیان ہین، یہ تمامتر اسرارِ تصوف اور رموزِ حقیقت کے بیان مین ہین،

ان کے کلام مین بھی خیام کے رباعیات کا التباس موجود ہے،

سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیون کا زمانہ اس صنفِ سخن کے اوجِ شباب کا زمانہ ہے، اس عہد مین رباعی گوئی سلاطین، وزرار، امرار، علمار، حکمار اور عام شعرا کا دلچسپ مشغلہ ہوجاتا ہے، اسی مین سوال وجواب ہوتے ہین، حسن وعشق کی رودا بیان کیجاتی ہے، مناظرِ قدرت کی تصویرین کھینچی جاتی ہین اور بادہ وساغر کی نئی نئی تشبیہون کے مرقعے تیار کئے جاتے ہین اس عہد مین ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رباعیات کے دفتر ملتے ہین، یہی زمانہ خیام کی رباعیون کا ہے،

اس زمانہ کے مشہور رباعی گویون مین سلجوقی دربار کے کاتب، ادیب، شاعر ابو الحسن علی بن حسن **باخرزی** کا نام ہے، جو یتیمۃ الدہر اور جریدۃ القصر کے ذیل دمیۃ القصر کا مصنف ہے جو اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، ۴۶۷ھ مین اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا، یہ عربی وفارسی دونون زبانون کا ادیب وشاعر تھا، عربی دیوان کیساتھ فارسی

ؔ عوفی مین اس کا سال وفات ۴۶۷ھ لکھا ہے مگر ابن خلکان مین ۴۶۷ھ ہے، عوفی نے اسکی کنیت ابوالقاسم بتائی ہے اور ابن خلکان مین ابوالحسن، ہمارے خیال مین عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب دمیۃ القصر مین اپنے معاصرین کی جو نظمین شامل کی ہین، ان مین سے ایک مین انکو ابوالقاسم کہکر خطاب کیا گیا ہے، (دمیۃ القصر، ص ۲۱۲، حلب،)

سیف الدین باخرزی دوسرے ہین، جو صوفی شاعر تھے، اور نجم الدین کبریٰ کے مرید تھے، ۶۵۸ھ مین وفات پائی یہ بھی رباعی کہتے تھے، اور ان کی بھی بعض رباعیان خیام کی رباعیون کے ساتھ مخلوط ہین،

دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب مین اس کے تذکرہ مین (جلد اوّل ص ۷۰) لکھا ہے کہ اُس نے اپنے فارسی رُباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا، جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا، اور جو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب ہے"، عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتبخانہ سرندی مین دیکھا تھا، باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیرون اور بادشاہون کی مجلس انس کا ندیم مصاحب تھا، اور خود اپنی کتاب مین اُس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہرحال اسی کا اثر تھا کہ اسکی رباعیان بھی تمامتر مست و سرخوش ہین، اور صرف عیش و طرب کی محفلون کے موزون ترانے ہین، عوفی نے اسکی وہ چند رباعیان نقل کی ہین، جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد[1] رہ گئی تھین،

(۱)

بیرامن روز قیر گون شب دارد
زیر پرد و شکر سی و دو کوکب دارد
بر سُرخ گل از غالیہ عقرب دارد
واز نوش دو تریاک مجرب دارد

(۲)

بر گردنِ خویش بستہ عقدِ گہر
واز گوشش بیا دیختہ حلقۂ زر
گوئی غمِ عشق جلوہ کرد ای دلبر
ز اشکِ و رخِ من بگردن و گوش تو در

(۳)

زان می خواہم کہ خرّمی را سبب است
ناش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب در آب عنب است
آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

(۴)

خصم تو اگر باز ندارد ز تو جنگ
صد گونہ برائے تو بر آمیزم رنگ
بنشینم اگر کار بنا مست و بہ ننگ
بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

---

[1] لباب الالباب عوفی جلد ۱ ص۲۰،

تیسری رُباعی خیام کے بعض مجموعون مین بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز و ہمدم و ہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اسکی نسبت اپنے تذکرہ مین لکھا ہے "ولہٗ رباعیات بالفارسیۃ واختراعات فیہا دقیقۃ" فارسی کی رباعیان نقل نہین کی ہین، مگر عربی اشعار نقل کئے ہین، جو تمامتر سوز و ساز اور رنگ مستی ہین،[1]

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد مین سلاطین غزنویہ اور امراے چغانیہ (جو غزنویہ کے زیر اثر تھے) اور امراے جرجان کی بہت سی رُباعیان (باب اول در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہین، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر و بیان مین تغزلی حیثیت رکھتی ہین البتہ ان مین سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے، اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کیکاؤس ہے، جو سنہ ۴۷۵ھ مین حکیم خیام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج و سخن فہم امیر تھا، اُس کے اشعار تذکرون مین مذکور ہین، مجمع الفصحا مین اسکی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیات لکھی ہین، اور اُس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ مین جابجا اپنی بہت سی رباعیان درج کی ہین، جنکو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہو جائین مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہین، مثلاً

ہر آدمی کہ حی و ناطق باشد	باید کہ چو عذرا و چو وامق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد	ہرگونہ جہنمیں بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکما اور صوفیہ مین تین نام خاص قابل ذکر ہین، ان مین پہلا نام شیخ الاسلام[2] ابو اسمٰعیل عبداللہ انصاری کا ہے، جن کی سنہ ۳۹۶ھ مین ولادت اور سنہ ۴۸۱ھ مین وفات ہوئی،

---

[1] دمیۃ القصر ص ۲۶۵، حلب [2] ابن اثیر واقعات سنہ ۴۸۱ھ و تذکرۃ الحفاظ ذہبی جلد ثالث صفحہ ۳۷۵، و صفحہ ۳۸۱، حیدرآباد و طبقات الحنابلہ ابن رجب حنبلی،

یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہین، یہ مذہباً حنبلی اور مشرباً صوفی تھے، عربی اور فارسی دونون
زبانون مین شعر کہتے تھے، جو زیادہ تر عجز و تقصیر، طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتون
پر مشتمل ہین، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ مین اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ مین ان کا مفصل
ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوف مین انکی مشہور کتاب ہے، فارسی مین اُن کی مناجاتین
بہت دلکش ہین، اسی سلسلہ مین اُن کی رباعیان بھی ہین، جنکا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجمع
منتخبات دار المصنفین مین اور بقیہ تین مجمع الفصحا مین ہین،

عیب است بزرگ برکشیدن خود را　　وز جملۂ خلق برگزیدن خود را
از مردمکِ دیدہ بباید آموخت　　دیدن ہمہ کس را و ندیدن خود را (۱)

عودم چو نبود، چوب بید آوردم　　روی سیہ و موی سپید آوردم
تو خود گفتی کہ نا امیدی کفر است　　فرمانِ تو بردم و امید آوردم (۲)

شرط است کہ چون مرد رہ درد شوی　　خاکی تر و ناچیز تر از گرد شوی
ہر کو ز مراد گم شود مرد شود،　　بفگن الفِ مراد تا مرد شوی (۳)

دی آدم و نیامد از من کارے　　وامروز ز من گرم نشد بازارے
فردا بروم بے خبر از اسرارے　　ناآمدہ بہ بود ازین بسیارے (۴)

خیام اور عبداللہ انصاری کی بعض رباعیان بھی باہم مختلط ہین، دوسری رباعی کو احمد علی
سندیلوی نے مجمع الغرائب (۱۲۱۸ھ) مین شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے نام سے لکھا ہے،
اُنکے بعد دوسری قابلِ ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی اور تیسری اُن کے بھائی امام احمد

غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کی ہے، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیان مجمع الفصحا مین ہین، رباعیان حسب ذیل ہین،

کس راپس پردہ قضا راہ نشد	۱	وز سر قدر ہیچ کس آگاہ نشد
ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند		معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد
ما جامہ نمازی بسر خم کردیم	۲	وز آب خرابات تیمم کردیم
شاید کہ درین میکدہا دریابیم		آن یار کہ در صومعہ با گم کردیم
خاک در کس مشو کہ گرد دت خوانم	۳	گر خود ہمہ آتشی کہ سرد دت خوانم
تا تشنہ تری بخلق محتاج تری		سیراز ہمہ شو تا مرد دت خوانم

پہلی اور دوسری رباعیان خیام کے بعض نسخون مین بھی ہین، (دیکھو مطبوعات لکھنؤ)

امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا مین ان کی تین صوفیانہ رباعیان ہین، یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے،

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہین جنکا نام اس سلسلہ مین اب تک نہین لیا گیا ہے، اور وہ شیخ احمد بدیلی[1] سبزواری ہین جو ۵۰۲ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے عہد مین موجود تھے، مصنف جہان کشا نے ان کا ذکر ان لفظون مین کیا ہے:-

"چون کار اہل سبزوار با ضطرار رسید و ملجاء و مہربے نبود شیخ احمد بدیلی کہ از ابدال زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ . . . . و او را در حقائق اشعار است از غزل و رباعیات و رسائل"

[1] مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین مشائخ کے سلسلہ مین انکا مختصر ذکر کیا ہے (دیکھو گب) اور انکا نام احمد بن بدیل سبزواری بتایا ہے،

آخری فقرہ جہان کشا کے دوسرے نسخہ مین جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہی،

"و او را در حقائق اشعار و رباعیات و رسائل بسیار است"

اس کے بعد یہ ہے،

"و این رُباعی او راست"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی ۔۔۔ تو روحِ مقدّسی بر افلاک شوی

عرش است نشیمنِ تو شرمت بادا ۔۔۔ کائی و مقیمِ خطۂ خاک شوی

مگر یہ رُباعی بتغیر خیام کے نسخون مین بھی موجود ہے،

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فرید الدین عطار (المتوفی ۶۲۷ھ) ہین

قصائد اور مثنویون کے علاوہ رباعیان بھی بہت کہی ہین، جنکے مجموعہ کا نام مختار نامہ ہے

اس کے بعض دیباچون مین ہے کہ شیخ نے دس ہزار رباعیان کہی تھین، جنمین سے پانچ ہزار

انتخاب کی ہین، اور پھر اُن کا بھی انتخاب کرکے یہ مختار نامہ لکھا، شیخ نے اسکا ذکر اپنی مثنوی

خسرو نامہ مین اسطرح کیا ہے،

بخاطر داشت از تصنیف داعی ۔۔۔ ھمہ مختار نامہ از رُباعی

بہر حال عطار کی رُباعیان بکثرت موجود ہین، اور مختار نامہ کلیات کے ضمن مین چھپ

بھی ہی، یہ رباعیان زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی، اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہین، ان مین

کچھ رباعیان عطار اور خیام کے درمیان ما بہ النزاع ہین،

حکما، اور صوفیہ نے رباعی کو کیون اختیار کیا، ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکماء اور صوفیہ نے تمام اصناف

سخن میں رباعی کو کیوں اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہاں تک مجھے معلوم ہے، اب تک نہیں دیا گیا ہے، میں نے جہاں تک چھان بین کی حسب ذیل نتائج سامنے آئے،

۱- اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے، وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے، قصیدہ میں تیس چالیس بلکہ اُن سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے، اور وہ عموماً مدح و ہجو میں کام آتا تھا، اس کے شروع میں تشبیب ہوتی تھی، جسمیں حسن و عشق کی روداد، یا مناظر قدرت بیان کئے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات و حکایات کیلئے مخصوص تھی، قطعہ میں مختصر واقعات نظم ہوتے تھے، گو ابتداً فلسفہ کے خیالات قصیدوں، قطعوں اور مثنویوں میں بھی ادا کیے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدوں ہی میں ادا کیے ہیں، تاہم حکمت و تصوف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنف سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوف و حکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علحدہ ہو جائیں،

۲- حکما اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے [illegible] ان کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری انکا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے فلسفی خیالات کی تحریر و ترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصناف سخن کارآمد نہیں ہو سکتے تھے، ان کے پاس تعلیم و تصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر، عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا، کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، جی بہلانے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے، اور اتنی تھوڑی دیر میں چار مصرعے کہکر الگ ہو جاتے تھے، اور پھر اپنے مشاغل میں لگ جاتے تھے،

۳۔ قصیدہ اور مثنوی مین مسلسل واقعات نظم ہوتے ہین، اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنف سخن کے اب تک پیدا نہین ہوئی تھی جسمین معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے کمال اسمٰعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا، اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی،

۴۔ فارسی مین اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی دربارون مین شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہین کہ فارسی مین گایا کیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہین ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحرون کے مختصر قصیدے جنکو متاخرین کی اصطلاح مین غزل کہہ سکتے ہین، گائے جا سکتے تھے جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم "بوی جوی مولیان آید ہمی" جسمین سات شعر ہین امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمین کم ہوتی تھین، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام مین اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے انکے لیے اسی سبب سے رباعی موزون تھی، غالبًا یہی وجہ ہے کہ شروع شروع مین رباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے محمد بن قیس رازی (موجود ۶۳۰ھ) مصنف معجم فی معاییر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے،

دیگر آن کہ نشدو نشی، بادی وبانی آن وزن کودکے بود نیک، رزون ودلبر و جوانی سخت تازہ، آن را ترانہ نام نہاد، و مایۂ فتنۂ بزرگ راستر بجہان در داد، وجہانا طالع ابداع این وزن برج میزان بودہ است .... کہ خاص و عام مفتون این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف

این شعر گشتہ. زاہد و فاسق را در آن نصیب، صالح و طالح را بدان رغبت، گر طبعانی کہ نظم از نثر نشناسند
و از وزن و ضرب خبر ندارند، بہ بہانۂ ترانہ در رقص آیند، مردہ دلانی کہ میان سخن موسیقار و نہیق
حمار فرق نکنند، و از لذت بانگ چنگ بہزار فرسنگ دور باشند، بر دو بیتی جان دہند، بسا دختر خانہ
کہ بر ہوس ترانہ در و دیوار خانۂ عصمت خود در ہم شکست، بسا مستی (خاتون) کہ بر عشق دو بیتی تار و پود
پیراہن عفت خویش برہم گسست، و بحقیقت ہیچ وزن از اوزان [illegible] و اشعار [illegible]
تملیل احداث کردہ اند بدل نزدیک تر و در طبع آویزندہ تر ازین نیست، و بحکم آنکہ ارباب صناعت
موسیقی برین وزن الحان شریف ساختہ اند و طرق لطیف تالیف کردہ [illegible]
رفتہ است کہ ہر چہ از آن جنس ابیات تازی سازند آن را قول خوانند و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد
آن را غزل خوانند اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند (ص ۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۸۹ھ تا ۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط میں ایاز کی زلفوں کے کٹنے اور
سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی البدیہہ رباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے
چہار مقالہ (۵۵۰ھ) میں بیان کی ہے۔ سلطان نے اس رباعی کو پسند کیا اور عنصری کا منہ
موتیوں سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی، اور موسیقی نوازوں نے عنصری
کی اسی رباعی کو گانا شروع کیا،

کی عیب سر زلف بت از کاستن است ‏ ‏ ‏ ‏ چہ جای بہ غم نشستن و کاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است ‏ ‏ ‏ ‏ کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدولہ محمود را این دو بیتی بغایت خوش افتاد بفرمود تا جواہر بیاوردند و سہ بار دہن

او (عنصری) پرجواہر کردند و مطربان را پیش خواست و آن روز تا شب بدین دو بیتی شراب خورد[1]

۵۸۶ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار مین مصنفِ جہان کشا کے پردادا نے سلطان کی مدح مین ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، "جدِ پدرم این رباعی بداہتہً بگفت۔"

لطفت شرفِ گوہر مکنون ببرد	جود کفِ تو رونقِ جیحون ببرد
حکم تو بیک لحظہ اگر رائے کنی	سودائے محال از سر گردون ببرد

سلطان برین ترانہ تا شبانہ شراب نوشید[2]،

سلطان شاہ خوارزم شاہ (۵۵۸ھ-۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ھ-۵۹۹ھ) کے پاس شیر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا، اور وہان سے ایک قاصد سلطان کے دربار مین بھیجا، سلطان نے اُس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا، اور شراب کا دور چلا تاکہ قاصد مستی کے عالم مین اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی، اور قاصد نے مطرب سے فرمایش کی کہ وہ یہ رُباعی گائے،

آن شیر کہ باش او دہانہ است مقیم	شیران جہان از و ہراس اند عظیم
اے شیر تو از دہانہ و ندان بنماے	کین ما ہمہ در دہانِ شیر ندز بیم

"چون رسول این بیت باز خواست و مطرب در نوا آورد و بہ رُود (بربط) زد،"

سلطان کا رنگ متغیر ہوگیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اُس کے جواب مین

---

[1] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص۴۳ گب [2] تاریخ جہانکشا علاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۲۰ مطبوعہ بریل، لائیڈن،

ایک رباعی کہکر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی،

آن روز کہ مارایت کین افرازیم | وازدشمن مملکت جہان پردازیم
شیرے زدہانہ گرنماید دندان | دندانش بگرز دردہان اندازیم

اس کو سنکر سلطان کا تکدر جاتا رہا، اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا[1]

یہ دربارِ سلطانی کی مثالین ہین، صوفیون کی خانقاہون مین رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار المحاضرہ و اخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی محسن تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی تصنیف ہے، اسمین ایک واقعہ کے ضمن مین ہے،

حضرنی ابواحمد عبداللہ ابن عمر الحارثی وعندی صوفی یترنم بشئ من الرباعیات | ابو احمد عبداللہ بن عمر حارثی میرے پاس آئے، اور اس وقت ایک صوفی میرے پاس بیٹھا ہوا کچھ رباعیان گا رہا تھا،

یہ واقعہ ظاہر ہے، کہ مصنف کے سالِ وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابوسعید ابوالخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی مین مناسبت پیدا ہوگئی تھی، اور صوفیون کی مجلس مین، یہ سماع و ترنم کے کام مین آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے اپنی تاریخ سلجوقیہ راحۃ الصدور ۵۹۹ھ مین لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلسِ سماع کا ایک واقعہ ان لفظون مین لکھا ہے:-

وقتے در سماعے کہ فتوح روح و آسایشِ عاشقان بجز روح بود صوفیان را صفا (ے)، درو (ن) ظاہر شد

---

[1] طبقات ناصری، ص۱، کلکتہ، [2] نشوار المحاضرۃ جلد اول ص۵۵ مصر، مرگولیتھ،

عارفان را حالت آمدہ مطربے بلحنے خوش و آوازے دلکش بر توائے نے، نہ بر آوائے نے، این ترانہ

بساختہ بود و این بیت در انداختہ، بیت:-

دارم سخنان تازہ و زرِ کہن — اخرکِ بکف آرمت بزر یا بسخن،

امام غزالی حاضر بود از سر وجدے گفت، زر را چہ محل، سخن، سخن سخن،

کتاب مذکور مین رُباعی کا دوسرا شعر مذکور نہین،

خود خیام کی رباعیات خیام کے بعد ہی چھٹی صدی مین صوفیون کے حال وقال کی مجلسون

مین پڑھی جاتی تھین، اخبار الحکما رقفطی مین ہے[2]:-

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیون نے اس کے اشعار کے کسی
علی شئی من ظواہر شعرہٖ فنقلوھا	قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی، تو انکو
الی طریقتھم وتحاضروا بھا	اپنے مشرب مین ڈھال لیا، اور اپنی مجلسوں
فی مجالساتھم وخلوتھم،	اور خلوتون مین انکو پڑھکر ایک دوسرے کو سنایا

۵- رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اسکا ایک اور ثبوت

اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ابو حفص حکیم اور رودکی جنکی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کیجاتی ہے

موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے، جس نے "بوی جوی مولیان آید ہمی" گا کر امیر

سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کر دیا تھا[3]، اور ابو حفص حکیم کی نسبت ابن ندیم مین ہے

---

[1] راحۃ الصدور راوندی ص ۷،۴ (گب)، [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تذکرہ خیام [3] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی۔

کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا[1]،

۶- رباعی کا ایک نام قول تھا، اور غالباً اسی سے مشتق کرکے صوفیوں میں "قوال" کے معنی گویے کے ہیں، کیونکہ غالباً اس کے ابتدائی معنی "قول" (رباعی) گانے والے کے ہونگے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو "قوال" کہنے لگے،

۷- قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) میں ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم میں منسلک ہو جاتے ہیں، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رباعی کو اہل موسیقی کی اصطلاح میں ترانہ کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعالی امیر کیکاؤس موسیقی (آئین خنیاگری) کے سلسلہ میں، بوڑھوں کے دلپسند لحن، پھر جوانوں کے پسندیدہ راگ کا ذکر کرکے کہتا ہے کہ اب بچوں، عورتوں، اور لطیف مزاج مردوں کا مقبول راگ رہگیا، تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود میں آیا ہے،

"پس کودکان و زنان و مردان لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند کہ ترانہ گفتنہا پدید آمد این ترانہ را ہم نصیب آن قوم کردند، تا ایشان ہم نیز راحت و لذت یابند، از انکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف‌تر از وزن ترانہ نیست" (ص۱۲۷ طبع بمبئی)

رباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہیں

۱- ترانہ کا وزن، فارسی موسیقی کے دوسرے اوزانِ سرود کے بہ نسبت نیا اور نوپیدا ہے،

۲- یہ اول اول بچوں، اور عورتوں اور نازک مزاج مردوں کے لیے تھا، جس سے یہ جا

[1] الفہرست ابن ندیم ص۱۶۶ مطبوعہ مصر،

رباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعرا نے اسکو کسی بچہ کی زبان سے سنکر پسند کیا، اور اس لحن پر شعر موزون کئے،

۳- اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی، کہ بچون اور عورتون اور لطیف الطبع مردون کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیون اور صوفیون کے حلقون تک پہنچ گیا،

۴- کیون؟ اس لیے کہ اس سے بڑھکر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی مین نہ تھا،

"از انکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست"

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل مین ایران مین، بچون اور عورتون اور دوسرے لطافت پسند مردون کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ مین وہ شعرا کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصناف سخن مین داخل ہوگیا، اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقۂ سماع مین آیا، پھر فلاسفہ کے حلقۂ درس و فکر مین،

۵- یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دلپذیر تھا، اور یہی اسکی مقبولیت کا راز ہے،

رباعی گو خیام غرض خیام کے زمانہ تک جو رباعی گو شعرا پیدا ہوے تھے، وہ تین قسم کے تھے، یا تو عام شعرا تھے، جنھون نے رباعی کو ہنگامی واقعات معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ مین استعمال کیا، اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امرا، انھون نے

لہ اورنیٹل پبلک لائبریری پٹنہ مین ۲۳۰ نمبر پر رشید الدین وطواط (المتوفی ۵۷۳ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہے جسکا نام اقسام البحور (اقسام البحور) لکھا ہے، اس مین ایک ایک دو دو شعرون مین ہر بحر کو بیان کیا ہے، اسمین بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہے حسب ذیل دو شعر ہین:-

در بحر ہزج زحافہ بسیار آید ۔۔۔ زین وزن بہر بدیہہ درکار آید

مفعولُ مفاعلن فعولن فعلن ۔۔۔ تقطیع کنی ہمہ پدیدار آید

(صفحۂ آیندہ)

تفریح طبع کے طور پر اگر کبھی رُباعی کہی تو اس کو فخریہ، خمریہ، اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رُباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہین بنایا تھا، فارابی اور ابوعلی سینا کی طرف جو رُباعیان منسوب ملتی ہین اگر وہ ثابت بھی ہون، تو چند سے زیادہ ان کی مثالین نہین ملتین، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفہ وحکمت کے بیان کا کام لیا، اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اسکی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رُباعی پہلے اہل سرود کے یہان آئی، ان کے یہان سے صوفیہ کی مجلس سماع مین، اور وہان سے حکمار کے حلقۂ درس مین، اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رُباعیون کی قدر ہوئی، اور وہ اسکی شہرت کا ذریعہ ہوئین،

البتہ عربی زبان مین خیام سے کچھ ہی پہلے ابوالعلار معری کا زمانہ گذرا ہے، اس نے ۴۴۹؁ھ مین وفات پائی ہے، اس نے عربی مین بہت سے حکیمانہ وفلسفیانہ قطعات لکھے ہین، جو لزومیات کہلاتے ہین، اسکا پورا امکان ہے کہ ابوالعلار معری کی شاعری نے اسکو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونون مین عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابوالعلار، یہودیت، عیسائیت اور اسلام علحدہ علحدہ سب کا ذکر کرتا ہے، اور ان پر رائے دیتا ہے، مگر خیام کے ہان کفر او دین کے سوا کوئی تیسرا لفظ نہین ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہین کہہ سکتا، اور ابوالعلار شراب کا سخت ترد شمن اور مخالف ہے،

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا۔

ایک اور تیسرا فرق یہ ہی کہ ابو العلا کہتا ہی کہ دنیا فانی ہی اسلیے یہان کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے،
خیام کہتا ہے کہ چونکہ دنیا فانی ہی اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو، جلد اٹھالو،

رباعیات خیام کے قدیم حوالے،

خیام کے فارسی رباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ مین ملا ہے، جو ۴۷۵ھ مین تالیف ہوئی ہے، اسمین عنصر المعالی "باب یازدہم اندر رسم وآداب شراب خوردن" مین کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جاے کہ آدمی بدمست ہو جائے، اس کے بعد "چنانکہ عمر خیام گفتہ" کہکر اسکی ایک رباعی[1] نقل کی ہے، قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا قدیم حوالہ اسکی وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۸ھ مین اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ مین تاتاریون نے مرو مین جب قتل عام کیا تو سید عز الدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہانکشا جوینی مین جو ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راند[2]"

اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابو بکر رازی معروف بہ "دایہ" کی کتاب مرصاد العباد مین (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے،

"وآن بیچارہ فلسفی و دہری و طبائعی کہ ازین ہر دو مقام محروم اند و سرگشتہ و گم گشتہ تا یکے را از فضلا، کہ بنزد ایشان بفضل و حکمت و کیاست و معرفت مشہور است وآن عمر خیام است، از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت (بعد ازین خیام کی دو رباعیان ہین)

---

[1] قابوس نامہ ص۵۵ مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۵ھ [2] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص۱۲۸ گب،

اس کے بعد نزہۃ الارواح فی تاریخ الحکما شہرزوری (الموجود ۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ) کے عربی نسخہ میں ہے

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ . . . . بالعربیۃ والفارسیۃ

شہرزوری کے فارسی نسخہ میں ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است از آنجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد"

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (۵۹۷ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (۶۴۶ھ) کے حوالے سے حسب ذیل الفاظ میں ملتی ہے،

وقد وقف متاخر والصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
علی شئی من ظواہر شعرہ	معنوں کو سمجھ کر ان کو اپنے مسلک کیطرف
فنقلوہا الی طریقتہم و	منتقل کیا، اور اپنی جلسوں اور خلوتوں
تحاضروا بہا فی مجالساتہم و	میں باہم سنا، سنایا، حالانکہ ان اشعار
خلواتہم، وبواطنہا حیات	کے اندرونی معنی شریعت کے لیے کاٹنے
للشریعۃ لواسع، ومجامع	والے سانپ ہیں، اور انواع فساد
للاغلال جوامع[1]	(دینی) کو جامع ہیں . . . . . .

[1] اغلال کے معنی خیانت کے ہیں، (دیکھو لسان العرب مادۂ غل) میں نے اسکا مجمل ترجمہ فساد کیا ہے قفطی کی اس عبارت کو غالباً سب سے پہلے موسیو ویکے F. WOEPCKE نے ۱۸۵۱ء میں خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر میں شائع کیا، اور اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حقیقی خیام سے یورپ میں سب سے پہلے وہی واقف ہوا، لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہیں پڑھا یا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا، اس نے پڑھا ہے وحیات للشریعۃ الواسع، ژوکوفسکی نے ۱۸۹۷ء میں روسی میں جو مضمون لکھا، اسمیں صحیح نسخہ نقل کیا، اور حاشیہ میں ویکے کے نسخہ کا حوالہ دیدیا ہے (منظر یہ ص۳۳) اور محقق براؤن نے اپنی تاریخ ادبیات

... ولہ شعر طائر تظهر	اور اُسکا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے معنی
خفیاتہ علی خوافیہ. ویکدر	اُسکے پرون پر نمایاں ہین اور اُسکے معنی مقصود
عرق قصدہ کدر خافیہ'	کے جھنڈ اُنکے چھپانے کی کوشش کرنے والے
	(شاعر) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ

اس سے اندازہ ہوگا، کہ صوفیہ کی بزم سماع مین وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھین، اور
اہل نقل مین ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی،

بقیہ حاشیہ ص۲۵۹) فارسی (جلد دوم ص۲۵ سنہ ۱۹۰۶ء) مین بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے، تاہم یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہے کہ
فرانسیسی عالم بیرن کرادی وو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۳ء
صفحات ۲۶۳–۲۷۰ مین عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہے، اسمین قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہے، رسالہ اردو (اورنگ
آباد دکن (اپریل سنہ ۱۹۲۶ء ص۲۲۸) مین کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شایع ہوا ہے، جسمین خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا
گیا ہے، لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی وسیع شریعت کے لیے بمنزلۂ حیات اور عملی فرائض کے لیے اصول کلی کا مجموعہ ہین"،
یہ ترجمہ نہ صرف غلط، بلکہ قفطی کی تمامتر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے اغلال کا ترجمہ
"کینہ" MALICE کیا ہے، اور شاید اسکو غِلّ (کینہ) کی جمع أغلال یا مصدر اِغلال سمجھا ہے، حالانکہ یہ دونون غلط ہین،
غِلّ کی جمع أغلال آتی ہے، اور نہ اسکا مصدر اِغلال ہے، أغلال، غُلّ کی جمع ہے، جس کے معنی طوق وزنجیر کے ہین
اور اِغلال، غلول سے ہے، جس کے معنی خیانت کاری کے ہین، اس لیے پروفیسر براؤن (ماسوف علیہ) کا ترجمہ "اگرچہ اسکے
شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ، اور کینہ سے بھرے ہوے مجموعے ہین" کا آخری ٹکڑہ صحیح نہین،
اسکے بعد عبارت مذکور کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق ترجمین نے نظرانداز کردیا ہے، جیسا کہ براون صاحب نے
کیا ہے، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنادی ہے، جیسا کہ ژوکوفسکی نے کیا ہے، حالانکہ بات اتنی ہے کہ یہان عماد کاتب
نے اپنی لفاظی اور سجع بندی کی حسب عادت لفظی نمایش کی ہے، عربی مین طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہین، اور اسکے
مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہین، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو ایہام کے طور پر خوافی (پر
کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرندون کا جھنڈ) کے الفاظ استعمال کیے ہین، مطلب یہ ہوا کہ اس کے شعرون کے
پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پرون (لفظون) پر ظاہر ہین، اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے
چھپانے والے (یعنی شاعر خیام) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین"
عبارت بالا کی پیچیدگی، اور لفظی ضلع جگت کا یہ پورا مدا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے کہ یہ عبارت قفطی
کی نہین، بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشاپرداز کی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو تشریح مین نے کی ہے، مجھے صحیح
قلمی نسخون سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہین، ممکن ہے کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے
بہتر مطلب پیدا کرسکین،

اس نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابو بکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنائے ہین اور جن فقرون مین اسکو شامل کیا ہے وہ حسب ذیل ہین،

"فلسفی و دہری و طبائعی"،

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے،

رباعیات کے بعض قدیم نسخے، افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہین ملسکا ہے، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہو سکے، دو ڈھائی سو سے لیکر ایک ہزار تک رباعیان اس کی طرف منسوب ہین، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک ملسکا ہے، وہ آٹھوین صدی ہجری کے بعد کا ہے، اب تک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہے، اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن ایلن نے ۱۸۹۸ء مین عکس لیکر چھاپا تھا، اس نسخہ مین کل (۱۵۸) رباعیان ہین لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے پہلے[1] اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہین، جن مین تین ہندوستان کے ہین، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے، جو حال مین لکھنؤ مین دستیاب ہوا ہے، یہ ۶۰۴ھ مین کرمان مین لکھا گیا ہے، اور دوسرا نسخہ لاہور مین سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہے، یہ ۶۰۶ھ مین بغداد مین لکھا گیا ہے[2]،

۱؎ پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے (پریسیڈنسی کالج، کلکتہ) نے مجھے مطلع کیا ہے کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخے سے بھی قدیم ملے ہین وہ یہ ہین، سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ مین بابو گوری پرشاد سکسینہ کے پاس ہے اسکی کتابت ۶۰۴ھ مین بمقام کرمان ہوئی ہے اور کاتب کا نام قوام بن محمد الملا زندرانی ہے، اسمین کل ۲۰۶ رباعیان ہین جنمین ۹ حاشیہ پر ہین، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ ہے جسکی کتابت کا سال ۷۵۰ھ ہے اور تیسرا قسطنطنیہ مین ہے جسکا سال کتابت ۷۲۱ھ ہے، اور چوتھا ایک ڈاکٹر کے پاس ہے جو ۷۲۰ھ مین لکھا گیا ہے، واللہ اعلم،

۲؎ اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر مین لکھا ہے،

اس مین ۲۴۲ رباعیان ہین، جنمین سے ۱۴۳ رباعیان اسمین اور بوڈلین مین یکسان ہین، ۹ رباعیان بدلی ہوئی ہین، ان مین سے (۷) دوسرے مطبوعہ نسخون مین موجود ہین صرف دو نئی ہین، جو بے معنی ہین،

اب ایک اور تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخون کے تینتالیس اور چھیالیس برس بعد ۹۱۱ھ مین لکھا گیا ہے، اس نسخہ کا لکھنے والا نوین صدی ہجری کے اواخر اور دسوین صدی ہجری کے آغاز کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہے یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے، اور اب دیسنہ لائبریری مین ہے، اس مین (۲۰۶) رباعیان ہین، اسمین اکثر وہ رباعیان موجود ہین جو بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین ہین، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمین ۱۵ تصویرین بھی ہین، جنمین رباعیون کے معنون کو مجسم کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصور کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہین،

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے،

"تمام شد رباعیات ملک الحکماء شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنۃ احدی عشر وتسعمائۃ الہجرۃ النبویہ، کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب"

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے "العبد" غالبًا لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویسان[1] مؤلفہ غلام محمد ہفت قلمی دہلوی مین اسکی ایک رباعی ہے جسمین ۶۳ برس کی عمر مین بھی اپنے زور قلم کا دعوی کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع ہے ع ہنوزم کہ العبد سلطان علی، جیب السیر

[1] ص ۴۶ - کلکتہ،

اور مرآۃ العالم مین اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآۃ العالم مین اسکی وفات کا سال سنہ ۹۰۲ھ لکھا ہے
مگر حبیب السیر مین ہے "وآن جناب در سنہ تسع عشر وتسعمائۃ ۹۱۹ھ در مشہد مقدسہ در گذشت درآن
بقعۂ متبرکہ مدفون گشت" رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (سنہ ۹۱۱ھ) سے ثابت ہوتا ہے
کہ مرآۃ العالم کا بیان قطعاً غلط ہے،

سلطان علی۔ سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے
تعلق رکھتا تھا، اور اس کے اشارہ سے کتابون کی نقل و نسخ پر مامور تھا[۱]،

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے ہین،
انکی تعداد کافی ہے، مگر ان منتخبات کو چھوڑکر جنمین کسی صاحب ذوق نے خیام کے رباعیات
کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہین، جنکی تاریخ کتابت ان پر ثبت ملی ہے،

۱- مملوکۂ بابو گوری پرشاد سکسینہ لکھنو	سنہ ۸۲۶ھ	۲۰۶ رباعیات
۲- نسخہ پیرس	سنہ ۸۵۲ھ	×
۳- نسخہ قسطنطنیہ	سنہ ۸۶۱ھ	×
۴- ایضاً	سنہ ۸۶۴ھ	×
۵- بوڈلین لائبریری نمبر ۵۲۵	سنہ ۸۶۵ھ	۱۵۸[۲] "
۶- مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور،	سنہ ۸۶۸ھ	۱۴۳ "

[۱] حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخۂ قلمی دار المصنفین،
[۲] فریڈرک روزن کے مطبوعہ کاویانی برلن کے مقدمہ مین ص (۹ و ۱۰) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہون،

نسخہ	سنہ	رباعیات
۷ - نسخۂ کتبخانۂ ملی پیرس نمبر ۱۴۱۷،	سنہ ۸۷۹ھ	×
۸ - مملوکۂ سید نجیب اشرف ندوی، موجودہ الاصلاح لائبریری، دیسنہ پٹنہ،	سنہ ۹۱۱ھ	۲۰۶ رباعیات
۹ - قومی کتب خانۂ پیرس نمبر ۳۴۹،	سنہ ۹۲۰ھ	۲۱۳ "
۱۰ - نسخۂ اساسی مطبع کاویانی برلن،	تخمیناً سنہ ۹۰۹ھ (۹) منقول از نسخہ سنہ ۷۲۱ھ (۹)	۳۲۹ "
۱۱ - " نمبر ۸۲۳ ایف ایف ۹۲ - ۱۱۲	سنہ ۹۳۴ھ	۳۴۹ "
۱۲ - پٹنہ اورینٹل لائبریری	سنہ ۹۶۱ - ۹۶۲ھ	۶۱۴ "
۱۳ - کیمبرج یونیورسٹی لائبریری	قبل سنہ ۱۱۹۵ھ	۸۰۱ "

خیام کے رباعیات میں دوسرے شعرا کی رباعیاں

ان نسخوں اور ان کی ان تاریخوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے عموماً رباعیوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، اور بہت سی رباعیاں خیام اور دوسرے شعراء کے کلاموں میں مشترک ملتی ہیں، اس لئے خیام کی رباعیوں کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے، چنانچہ خیام کی رباعیات میں محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیاں نکالی ہیں جو دوسرے شعراء کی رباعیوں سے مخلوط ہیں، اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے، یہ رباعیاں فارابی، ابو الحسن خرقانی، غزالی، ابو سعید ابو الخیر، ابن سینا، عبد اللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخر الدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیر الدین طوسی، سراج الدین قمری، مجد الدین ہمگر، انوری، مغربی تبریزی، اور کمال اسمٰعیل کی رباعیوں میں بھی ملتی ہیں

ہمین سے خیام کی اصلی رباعیون کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کیے ہین، روسی مستشرق ژوکووسکی نے ۱۸۹۵ء مین یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام مین سے ان رباعیون کو الگ کردیا جاے جو دوسرے شعرا کے ہان پائی جاتی ہین، چنانچہ اُسنے نیکولا کے مطبوعہ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جسمین ۴۶۴ رباعیان ہین، اس غرض کے لیے سامنے رکھا، اور اسکی رباعیون کی اس طرح چھان بین کی، تو ان مین سے ۸۲ رباعیان دوسرے شعرا کی طرف منسوب ملین، جنکو اس نے اپنے مضمون کے آخر مین شائع کردیا ہے، اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہین، انگریز مستشرق ڈاکٹر راس اور فرنچ عالم کرسٹن زن نے (۱۹) رباعیان اور اس قسم کی پیدا کین، اور ان کی تعداد (۱۰۱) تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ذکر خیام مین) ایک دو رباعیون کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیان یا تو شائع نہین ہوئین یا مین نے نہین دیکھین، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیان[1] پائی ہین، مثلاً

مطبوعۂ کاویانی، بمبئی، اور دیسنہ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

می پرسیدی کہ چیست این نقش مجاز | گر برگویم حقیقتش ہست دراز
نقشے است پدید آمدہ از دریای | وآنگاہ شدہ بقعر آن دریا باز

مگر ہمارے قلمی مجموعۂ منتخبات مین یہ شیخ عطار کی رباعی ہے،

---

[1] ڈاکٹر راس، کرسٹن زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دی ہوئی رباعیان چونکہ میرے سامنے موجود نہین کیا تو وہ شایع نہین ہوئین، یا میرے مطالعہ مین نہین آئین، اسلئے ممکن ہو کہ کہین کہین ان سے توارد ہوا ہو،

کاویانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخون مین یہ خیام کی رباعی ہے،

ہشدار کہ روزگار شور انگیز است ۲ این منشین کہ تیغ دوران تیز است

در کام تو گر زمانہ لوزینہ نہد زنہار فرو مبر کہ زہر آمیز است

مگر دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات اشعار مین یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات مین

داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی ویسنہ کے قلمی نسخہ اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین خیام کے نام

سے ہے،

برچشم تو عالم ارچہ می آرایند ۳ مگرو تو بدان کہ عاقلان نگرایند

بربای نصیب خویش کت برباید بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

یہ متن ویسنہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین وہ اس طرح ہے

جس کی تحریف ظاہر ہے،

برچشم تو ارچہ عاشقان یکہرایند نگرای بدان کہ عاقلان نگرایند

بربائے نصیب خویش کت بربایند بسیار چو تو شدند و بسیار آیند

مجموعۂ منتخبات اشعار (دار المصنفین) مین یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات مین کسی

تغیر کے ساتھ شامل ہے،

گر جملہ جہان بر تو می آرایند گمراہی بود کہ زیرکان نگرایند

بسیار چو تو روند و بسیار آیند بربای نصیب خویش کت بربایند

اسی طرح خیام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رباعی ہے، اور دوسرے نسخو

مین بھی موجود ہے،

ای دل مطلب وصال معلولی چند ... مشغول مشو بعشق مشغولی چند
پیرامن آستین درویشان گرد ۴ باشد کہ شوی قبول مقبولی چند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے،

ای دل مطلب وز معلولی چند ... مشغول مشو بہرزہ مشغولی چند
پیرامن آستان درویشان گرد ... تا بو(؟) کہ شوی قبول مقبولی چند

خیام کے مطبوعۂ کاویانی و بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ۵ آن را بدو حرف مختصر خواہم کرد
با عشق تو در خاک نہان خواہم شد ... با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

تذکرہ شمع انجمن (ص۴۶) مین یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابویزید مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے،

بوڈلین نسخہ مین خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے،

شاہا! فلکت بخسروی تعیین کرد ۶ وز بہر تو اسپ پادشاہی زین کرد
تا در حرکت سمند زرین سم تو ... بر گل ننہد پاے زمین سیمین کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہین کھاتا

دولت شاہ نے اپنے تذکرہ مین اس رباعی کو عمعق بخاری کے حال مین مہستی نام ایک شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت

پڑھی تھی جب برف سے ساری زمین سپید ہوگئی تھی، یہ رباعی دولت شاہ مین اس طرح ہے[1]

شاہا فلکت اسپ سعادت زین کرد — وز جملہ خسروان ترا تعیین کرد

تا در حرکت سمندِ زرین نعلت — بر گل ننہد پای زمین سیمین کرد

بوڈلین، اور مطبوعات بمبئی مین خیام کی ایک رباعی ہے،

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی ۷ تو روح مجردی بر افلاک شوی

عرش است نشیمن تو شرمت بادا — کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہان کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے۔

جنکا نام شیخ احمد بدیلی سبزواری تھا، اور ۵۸۲ھ مین موجود تھے۔ ان کے نام سے اس رباعی

کو لکھا ہے،

"واین رباعی اوراست"[2]

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی — تو روح مقدسی بر افلاک شوی

عرش است نشیمن تو شرمت ناید — کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی؛

اور مجمع الفصحا مین اسکو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کیطرف منسوب کیا ہے (رج اول

ص ۱۲۹) اور تاریخ گزیدہ مین اسکو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے[3]، بسینہ کاویانی اور مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی لکھی ہے

گر من گنہِ روی زمین کردستم ۸ عفو تو امید است کہ گیرد دستم

گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

[1] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۶۵، گب ۔ [2] تاریخ جہان کشا جوینی جلد دوم ص ۲۵، گب ۔ [3] ص ۸۰۹،

اس رباعی کو ژوکوفسکی نے بھی آوارہ گرد رباعیون مین پایا ہے، لیکن جامی نے نفحات
مین شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات مین لکھا ہے۔

"روزے بجنازہ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید پیش روی میت آمد واین رباعی فرمود"

گر من گنہ جملہ جہان کردستم — لطف تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رباعیات کہتے تھے، اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شیخ نے خود
تصنیف کرکے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہین ملتی مگر
ہمارے مجموعہ منتخبات مین یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے،

کاویانی اور مطبوعات ببئی مین خیام کی یہ رباعی ہے،

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم — در خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درین میکدہا دریابیم — عمری کہ در آن مدرسہا گم کردیم

نکولس اور وینفیلڈ مین یہ رباعی اس طرح ہے،

ما جامۂ نمازی بلب خم کردیم — خود را ز لعل با چو مردم کردیم
در کوی خرابات مگر بتوان یافت — آن عمر کہ در مدرسہا گم کردیم

مگر مجمع الفصحی اور روضات الجنات مین جیساکہ الغزالی مین ہے، یہ رباعی امام غزالی
کی طرف منسوب ہے،

با جامہ نمازے بسر خم کردیم — وز آب (خاک؟) خرابات تیمم کردیم

شاید کہ درین میکدہ ہا دریابیم　　آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی خیام کے مجموعہ مین ہے،

می خوارہ اگر غنی بود عور شود　۱۰　وز عربدہ اش جہان پر از شور شود

در حقۂ لعل از آن زمرد ریزم　　تا دیدۂ افعی غمم کور شود

آذر نے آتشکدہ مین یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہ فارس المتوفی ۷۸۶ھ کے رباعیات مین نقل کی ہے، (ص۲۱ بمبئی)

اسی طرح یہ رباعی

ہر گہ کہ درین سبزہ طربناک شویم　۱۱　مانندۂ سبز خنگ افلاک شویم

با سبز خطان سبزہ خورم در سبزہ　　زان پیش کہ زیر سبزہ در خاک شویم

بھی آتشکدہ مین شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے، (ص۲۱)

باقی ۷ مشکوک رباعیان جو میری تحقیق مین آئی ہین، آیندہ اسباب تخلیط کی مثالون مین نقل کیجاتی ہین،

تخلیط کے اسباب | رباعیاتِ خیام مین تخلیط کے سات سبب میرے خیال مین نہایت قوی ہین، اوران مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ مین آسکتے ہین یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیون کی مجلس حال و قال مین چھٹی صدی کے اواخر مین پہنچ چلی تھین، اور اس طرح حکیم خیام، صوفی خیام کی صورت مین تبدیل ہو گیا تھا چنانچہ آپ کو حیرت ہو گی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہین

دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیام کے معتقد تھے، اس طرح خیام دوطرفہ کشاکش مین مبتلا ہو گیا، اور خیام کی رباعیان اس دوطرفہ کش مکش کا مجموعہ ہو گئین، صوفیون نے اس کی رباعیات مین صوفیانہ رباعیون کی آمیزش کی، اور رندون نے اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیان بڑھائین، چنانچہ ان مشکوک رباعیات مین انہین دو قسمون کی رباعیان کثرت سے ملین گی، ایک اسکو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا رند لا ابالی، مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متفلسف تھا، اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہین، خیام کی طرف یہ مذہبی صوفیانہ رباعی منسوب ہے،

من بندۂ عاصیم رضائے تو کجاست ۱۲ تاریک دلم نور و صفائے تو کجاست

ما را تو بہشت اگر بطاعت بخشی این مزد بود لطف و عطائے تو کجاست

آتشکدہ (ص ۱۴۸) مین بعینہ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابو اسمٰعیل عبداللہ بن ابو منصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے،

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی،

گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت ۱۳ از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت

بنگر چہ کسی و از کجا آمدۂ می دان کہ چہ میکنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین مین ہے،

دردا کہ دلم بہیچ درمان نرسید جانم بلب آمد و بجانان نرسید

در بیخبری عمر بپایان آمد　　افسانۂ عشق او بپایان نرسید

سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالانکہ خیام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہین ڈھونڈھتا تھا، بلکہ اشراق و حکمت کے راستے سے،

درد دل خستہ دردمندان دانند　　نہ خوش منشان خیرہ خندان دانند

از سر قلندری تو گر محرم نہ ئی　　سریست درین شیوہ کہ رندان دانند

قلندری کے لفظ سے خیام واقف نہ تھا، اُسکی رباعیون مین یہ لفظ کہین نہین آیا، دوسری طرف اُسکی رباعیون مین ہے:-

ایام جوانی است شراب اولی تر　　۱۴　　با خوش پسران بادۂ ناب اولی تر

این عالم فانی چو خراب ست بآب　　از بادہ درو مست و خراب اولی تر

یہ اباحت کا تر دغظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین یہ رُباعی حافظ کے کلام مین باین تغیر شامل ہے،

ایام شباب ست شراب اولی تر　　ہر غمزدہ مست و خراب اولی تر

عالم ہمہ سر بسر خرابست و خراب　　در جائے خراب ہم خراب اولی تر

اسی طرح یہ گرما گرم رباعی جو خیام کے نسخون مین ہے،

گویند بہشت و حور عین خواہد بود　　۱۵　　انجا می و شیر و انگبین خواہد بود

گر ما می و معشوق پرستیم رواست　　چون عاقبت کار ہمین خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین اس طرح موجود ہے،

گویند کہ فردوس برین خواہد بود | فردائی ناب و حور عین خواہد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چہ باک | چون عاقبت کار چنین خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) میں شامل ہے، مجموعہ خیام میں ہے (بمبئی و نولکشور)

می نوش کہ عمر جاودانی این است | خود حاصلت از دور جوانی این است
ہنگام گل و مل است و یاران سرمست | خوش باش دمے کہ زندگانی این است

حافظ کے ہاں یہ رباعی اس طرح ہے،

می نوش کہ عمر جاودانی این است | خاصیت روزگار فانی این است
ہنگام گل و لالہ و یاران سرمست | خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تخلیط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگون نے خیام کی حکیمانہ رباعیون کا جواب لکھا، کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، اور آخر وہ سوال و جواب دونون خیام کے نام مین درج ہو گئے، مسئلہ جبر کے ثبوت مین خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود | می خوردن او نزد خدا سہل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست | گر من نخورم علم خدا جہل بود

بمبئی و نولکشور وغیرہ کے بڑے مجموعہ خیام مین یہ رباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے،

آنکس کہ گنہ بنزد او سہل بود | این نکتہ بگوید ار کہ او اہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن | نزدیک حکیم غایت جہل بود

حالانکہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل، دوسری رباعی کا مصنف نہین ہوسکتا
زوکووسکی نے بھی اس کو منسوبات ومشکوکات خیام مین شمار کیا ہے، (نمبر ۲۶)
دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل الفاظ مین
طوسی کے نام سے لکھی ہے۔

جواب رباعی خیام

این نکتہ نگوید آنکہ او اہل بود — زیرا کہ جواب شبہات سہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن — نزد عقلا زغایت جہل بود

اسی طرح رباعیات خیام کے بڑے مجموعون مین جو بمبئی ولکھنؤ وپیرس مین
ہین، یہ دو رباعیان خیام کے نام سے درج ہین، اور زوکووسکی نے بھی اُن کو خیام
منسوبات ومشکوکات مین داخل کیا ہے، زوکووسکی۔ (۷۲-۷۳)

مائیم بلطف حق تولا کردہ — وز نیک وبد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد باشد — ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ

اے در ہمہ عمر خود بدیہا کرن — وانگاہ برحمتش تولا کردہ
بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود — ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

بالکل عیان ہے کہ دوسری رباعی پہلی رباعی کے جواب مین ہے، اور دونون
مصنف ایک شخص نہین ہوسکتا، دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین ان مین سے پہلی ر
ابو علی سینا کے نام سے لکھی ہے، اور دوسری جوابی رباعی نصیر الدین طوسی کی بتائی

پہلی رباعی سلطان ابو سعید ابو الخیر کے مجموعہ میں بھی ملتی ہے،

۳- تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعراء نے ہم معنی اشعار لکھے ہیں، جامعین نے تشابہ کے دھوکے میں سب کو خیام سے منسوب دیا چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیاں ہمارے مجموعۂ منتخبات میں ابو علی کے نام سے ہیں،

با این دو سہ نادان کہ چنین می دانند ۱۶ از جہل کہ دانائے جہان ایشانند
خر باش کہ از خری ایشان مثل ہر کو نہ خر است کافرش می خوانند

ما ئیم بلطف حق تولا کردہ ۱۷ وز نیک و بد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد باشد ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ

از مرکز خاک تیرہ تا اوج زحل کردم ہمہ مشکلات کلی راحل
بیرون جستم ز چنبر مکر و حیل ۱۸ ہر بند گسستہ شد مگر بند اجل

اسی طرح حسب ذیل فلسفیانہ رباعیاں جو خیام کی طرف بھی منسوب ہیں، ہمارے مجموعہ منتخبات میں محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہیں،

فردا کہ حساب شش جہت خواہد بود ۱۹ قدر تو بقدر معرفت خواہد بود
در حسن صفت کوش کہ در روز جزا حشر تو بصورت صفت خواہد بود

ای بیخبر این شکل مجسم ہیچ است ۲۰ وین دائرۂ سطح مخیم ہیچ است
خوش باش کہ در نشیمن کون و فساد وابستۂ یک دمی و آن ہم ہیچ است

خیام کے مطبوعہ بمبئی نسخون میں ایک رباعی ہے،

رفتیم و زمانہ آشفتہ بماند ۲۱ باآنکہ زصد گہر یکے سفتہ بماند
افسوس کہ صد ہزار معنیِ دقیق از بیخردی خلق ناگفتہ بماند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین اسی کی ہم معنی وہم قافیہ وہم ردیف رباعی فارابی کے
ضمن مین لکھی ہے،

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟)[1] بماند ۲۲ وآن گوہرِ بس شریف ناسفتہ بماند
ہرکس ز سرِ قیاس حرفے گفتند وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازیپور) کے
مین ہے، اس نسخہ کو ۱۰۰۰ھ کے کچھ بعد اکبر و فیضی کے زمانہ مین ایک ایرانی ادیب نے بہت
قلمی نسخون کی ترتیب و تطبیق سے دس برس مین مرتب کیا ہے، اور حافظ کے کلام مین سا
آٹھ سو اشعار جو غیرون کے شامل ہو گئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ رباعی
اسمین حافظ کے ملوکات مین شامل ہے،

خیام کے نام کی یہ رباعی[2]،

گردون کمرے ز عمرِ فرسودۂ ماست ۲۳ جیحون اثرے ز اشکِ پالودۂ ماست
دوزخ شررے ز رنجِ بیہودۂ ماست فردوس دمی ز وقتِ آسودۂ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعۂ رباعیات مین[3] بھی داخل ہے،

[1] قافیہ اس نسخہ مین اسی طرح ہے۔ [2] دیسنہ، بوڈلین وکاویانی، [3] مطبوعۂ کریمی لاہور
ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

خیام کے مجموعۂ دلسینہ اور مطبوعۂ بمبئی نسخہ میں ایک رباعی ہے،

ترکیبِ طبائع چو بکام تو دمی است ۲۴ تو داد کن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است[1]

با اہلِ خرد نشین کہ اصلِ من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے تغیر کیساتھ یہی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے یہاں بھی ہے، اور جسکا

متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ بامعنی ہے،

چون حاصلِ عمر تو فریبی و دمی است زو داد کن گرت بہر دم ستمی است[2]

مغرور مشو بخود کہ اصلِ من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴۔ تخلیط کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی

مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والوں اور دیکھنے والوں نے یہ

سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخلیط کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے

کہ خیام کی ایک رباعی ہے،

اجزائے پیالہ کہ درہم پیوست ۲۵ بشکستن آن روا نمی دارد مست

چندین سر و پای نازنین و سر دست از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

اس رباعی کو ژوکوفسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے، اور ہم کو

بھی خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتشکدۂ آذر میں بابا افضل کاشانی کے حال میں لکھا ہو

---

[1] یہ متن مطبوعۂ بمبئی کے مطابق ہے، دلسینہ میں دوسرا مصرع یوں ہی، "خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمی است"
اور تیسرا، "اصلِ من و تو" کی جگہ "اصلِ تنِ تو" ہے،

[2] کریمی لاہور (۸۳) رفاہ عام لاہور (۸۰)

"گویند خواجہ نصیر در زمانِ استیلاے ہلاکو خان و قتل و غارت بلاد ایران، نظر باخلاصی کہ بجناب داشتہ کاشان و نواحی را رعایتا کہ از شرِ فتنۂ مغولان حمایت کردہ، چند رباعی در تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شد، سے اجزاے پیالہ کہ درہم پیوست" الخ

خواجہ کی اخلاق ناصری کے اُس نسخہ کے دیباچہ مین جو ۱۲۵۱ھ مین کلکتہ مین بابو شیب چندر ملک کے مطبع سنگی مین بہت سے علماء کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے، مصنف (خواجہ نصیر الدین طوسی) کے حال مین ایک دیباچہ ہے، اسمین یہی واقعہ اور رباعی لکھکر کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب مین یہ رباعی لکھی،

تا گوہر جان در صدفِ تن پیوست	از آبِ حیات صورتِ آدم بست
گوہر چو تمام شد صدف تا شکست	بر طرفِ کلہ گوشۂ سلطان نشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تارِ عنکبوت ہوکر رہجاتی ہے جب یہ مستند طور سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہون، تو یہ رُباعی انھین مغلون (تاتاریون) کے حملۂ مرو مین سید عز الدین نسابہ نے (۶۱۸ھ مین) خیام کے نام سے پڑھی، اور خیام کیطرف اسکی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب مین مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور فاضل وامیر عطا ملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی ۶۵۸ھ مین، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر مین ۶۷۲ھ مین وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ مین خیام ہی کی رباعی تھی، بعد کو پھر

۱؎ تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص۱۳۵ گب،

یہ خواجہ کی ملکیت کیونکر ہو گئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریوں کے قتل عام
پر بالکل چسپاں ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی، خواجہ
نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکیں) اس رباعی کو لکھ کر بھیجا ہوگا،
بعضوں کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے،

۵۔ تخلیط کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیوں کے سبب سے اکثر تیز و
چست خمریہ رباعیاں خیام کی طرف منسوب کر دی گئیں، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزمشاہ
کے دربار میں تھا، اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ میں ہے

"در فسقیات غلو ہی تمام کردہ بود" (صفحہ ۸۲۲)

آتشکدہ (صفحہ ۱۷ بمبئی) میں ہے،

"در شرب خمر ولوع داشتہ و قطعات و رباعیات درین مطلب وارد"

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامہ اعمال میں درج ہے، سراج الدین
قمری کی ہے[1]،

امروز کہ رونق جوانی منست	۲۶	می خواہم ازانکہ شادمانی منست
عیبش مکنید گرچہ تلخست خوش ست		تلخ است ازانکہ زندگانی منست

اسی طرح حسب ذیل رباعی،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود	۲۷	می خوردن من بنزد او سہل بود

[1] آتشکدہ، صفحہ ۱۷ بمبئی،

می خوردن من حق بازل میدانست گر مے نخورم علم خدا جہل بود،

حمداللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین جو ۷۳۰ھ مین لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے تھوڑے تغیر کے ساتھ نقل[۱] کی ہے، اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۴۶۷ھ کی ملکیت[۲] ہے، ناکردہ خیام کے فرد جرم مین داخل ہے،

زان می خواہم کہ خرمی را سبب است ۲۸ نامش می وکیمیای شادی لقب است

سرخ است چو عناب وزر آب عنب است آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۶۔ ایک ممکن صورت تخلیط کی یہ ہے کہ بعض تند نوشون نے حافظ کی شراب کو دو آتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ مین حافظ کی غزلون کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیان بھی لکھین، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دو آتشہ کی کشید کی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل مین پیدا ہوئی تھی، اس سے بعضون نے دھوکا کھا کر خیام کی رباعیون کو حافظ کی طرف منسوب کر دیا، حالانکہ حافظ کا رباعی گوئی مین کوئی درجہ نہین، زوکوودسکی کی آوارہ گرد رباعیون مین دس رباعیان حافظ کی طرف منسوب ہین، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہین، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہین جنہین بعض اکبر کے وجود سے پہلے کے ہین، فرنچ عالم موسیو کلورانہ کا مملوکہ نسخۂ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء مین موسیو وینہ

---

[۱] تاریخ گزیدہ مستوفی صفحہ ۸۲ گب، صرف تیسرے مصرع مین فرق ہے، تیسرا مصرع اس مین اس طرح ہے، می خوردنم ایزد بازل می دانست "[۲] لباب الالباب عوفی، جلد اول صفحہ ۷۳ تین اکبری ب ۲۔ صفحہ ۱۵۵ نولکشور

VIGNIES تاجر اشیائے قدیمہ پیرس، کے پاس تھا، اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا، اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کاویانی مطبوعہ کے ص ۱۶۰ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے۔ دیوان کے ص ۲۷۰ سے ۲۸۰ تک خیام کی ۶۲ رباعیان مندرج ہین، یہ نسخہ مشہور کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور سنہ ۹۳۰ھ مین شہر ہرات مین لکھا گیا ہے۔

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی مطلا اور لاجوردی نسخہ نواب صدر یار جنگ مولنا حبیب الرحمن خان شروانی کے مملوکہ کتب خانہ حبیب گنج (علیگڈھ) مین ہے، جسمین دیوان حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ کی جگہ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رُباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کنارون پر ترکی مین بکثرت حواشی ہین، اسمین خیام کی (۴۴۴) رباعیان ہین، نسخہ پر گو تاریخ نہین، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہین ہے۔ اسی طرح کا تیسرا نسخہ ندوۃ العلما لکھنؤ کے کتب خانہ مین ہے، حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ بیچ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتبخانہ مین اس نسخہ کا نمبر ۱۰۳ ہے، افسوس ہے کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے،

۷۔ تخلیط کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیون مین شعراء عموماً اپنا تخلص نہین دیتے، اس لیے ان چار مصرعون کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی لکھدے، اس بنا پر رباعیون کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے، اور بہت کم رباعیات کے نسخون پر اعتبار کیا جا سکتا ہے، مشہور رباعی گویون مین سرمد کے سوا سحابی

نجفی المتوفی ۱۰۰۰ئہ سب سے زیادہ ممکن ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکسان نہین ملتے۔

ان مشکلات کا حل — ان اسباب سے خیام کی رباعیون کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے اسکے حل کی اصلی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہے کہ اب تک نوین صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہین پہنچا ہے اسلئے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتین اختیار کی ہین، جنمین سے ہر ایک مین مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے،

ا۔ سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات کو لیکر ان رباعیون کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابون مین، دوسرے شاعرون کے نامون سے لکھی ہوئی ہین، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعوی نظر نہ آیا، خالص خیام کا مال سمجھا گیا،

لیکن اس طریقۂ انتخاب مین کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابون مین دو شخصون کے نامون سے لکھی ہوئی ملتی ہے، تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلا وجہ وہ اس کو ان دونو مین سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کرکے دوسرے کے حق مین تسلیم کرلے،

فریڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقۂ تحقیق کی بعض کمزوریان دکھائی ہین (مطبوعۂ کاویانی ص ۱۲-۱۳) اور طالب آملی المتوفی ۱۰۳۶ئہ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ ۸۶۵ئہ مین موجود ہونے کے سبب سے اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیان منسوب ہین، ان کو ان کے قدیم قلمی دواوین مین نہ پاکے

جانے کے سبب سے قابل رد ٹھہرایا ہے،

۲- دوسرا طریقہ جس کو کرِسٹین زن نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان رباعیون کو جن مین خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کرِسٹین زن نے اس قسم کی بارہ رباعیان نکالی ہین، جنکو ہم ذیل مین مختلف نسخون کے حوالے سے نقل کرتے ہین،

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ مین ان بارہ مین سے صرف پانچ رباعیان ہین، اور یہ تمام نسخون مین متفقاً پائی جاتی ہین،

تا چند زنم بروے دریاہا خشت	۱	بیزار شدم زبت پرستان کنشت
خیام کہ گفت دوزخی خواہد بود		کہ رفت بدوزخ و کہ آمد زبہشت
خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت	۲	در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش چو برید		دلال اجل برائگانش بفروخت
خیام زبہر گنہ این ماتم چیست	۳	وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود		غفران زبرای گنہ آمد غم چیست
خیام اگر ز بادہ مستی خوش باش	۴	با لالہ رخے اگر نشستی خوش باش
چون آخر کار نیست خواہی بودن		انگار کہ نیستی چو ہستی، خوش باش
تا بتوانی خدمت رندان می کن	۵	بنیاد نماز و روزہ ویران می کن
بشنو سخن راست ز خیام عمر		مے میخور و رہ می زن و احسان می کن

خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات مطبوعۂ ملک الکتاب شیرازی[1] و نولکشور لکھنؤ و گلزار حسنی[2]
بمبئی مین تین اور ہین، ان مین سے پہلی رباعی دلسینہ کے قلمی نسخہ مین بھی ہے، اور دوسری
رباعی، نسخۂ دلسینہ، اور مطبوعۂ کاویانی دونون مین ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست[3]	۶	سلطان روح است و منزلش دار فناست
فراشِ اجل ز بہر دیگر منزل		از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست
خیام زمانہ از کسے دارد ننگ	۷	کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو در آبگینہ با نالۂ چنگ		زان پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ
تا چند ز مسجد و نماز و روزہ	۸	در میکدہا مستی از دریوزہ
خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا	.	گہ جام کنند و گہ سبو، گہ کوزہ

کاویانی اور کرسیتن زن کے یہان[4] اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ مین
ایک اور رباعی ہے،

---

[1] میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے ۱۲۹۱؁ھ مین کارخانۂ محمدی بمبئی سے شائع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ مین اُسنے یہ بیان کیا ہے کہ اس نے اس کی قلمی تہران سلطانی کتب خانہ" سے حاصل کی ہے،
"فلہذا اقل الانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخہ کامل و صحیح آنرا در کتابخانۂ سلطانی بدست آوردہ" (ص۲)

[2] یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی مین آقا محمد حسین لاری نے ۱۳۲۴؁ھ مین چھپوایا تھا، نولکشور کا نسخہ بیشتر اسی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ نگار ۱۳۱۰؁ھ مین نیشاپور مین حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا،

[3] یہ رباعی نسخۂ دلسینہ مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمۂ ماندر راست	جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراشِ اجل ز بہرِ دیگر منزل	این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست	سلطان جانست و منزلش دار فناست
فراشِ اجل ز بہر دیگر منزل	ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

آدم چو صراحی بود و روح چو مے ۹ قالب چو نے بود و صدا او نئے
دانی چہ بود آدم خاکی خیام فانوس خیالی و چراغی در وے

ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیان مطبوعۂ یورپ نسخون سے نقل کی ہین جو ہندوستانی مطبوعہ نسخون مین نہین،

خیام اگرچہ خرگہ سرخ کبود ۱۰ زد خیمہ و در بست وہ گفت و شنود
چون شکل حباب بادہ در جام وجود ساقی ازل ہزار خیام نمود

از من بہ مصطفیٰ رسانید سلام ۱۱ و آنگاہ بگوئید باعزاز تمام
کاے سید ہاشمی چرا دوغ ترش در شرع حلال است و مئی ناب حرام

از من بر خیام رسانید سلام ۱۲ و آنگاہ بگوئید کہ خامی خیام
من کے گفتم کہ می حرام ست و لے بر پختہ حلال است و بر خام حرام

اس طریقہ کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی نمبر ۱ مین گو خیام کا تخلص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان مین یہ رباعی اس طرح سے موجود ہے،

این صورت تن بخیمۂ ماند راست جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراش زہر منزل آیندہ زخیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال مین اس رباعی مین خیام کا تخلص محض خیمہ کی مناسبت سے ڈالا گیا ہے کہ اس تمثیل مین خیام کے جسم کی کوئی تخصیص نہین، اور اس کی عمومی حیثیت ہی رباعی کے

صیح معنی ہین، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپان کرنا ایک قسم کی بد ذوقی ہے
جو اس سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہین کیجا سکتی، مگر با این ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام
کے اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعون مین یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ توارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رُباعی نمبر ۷ پر گرفت نہین کی ہے حالانکہ بدرجا جرمی
نے جن تیرہ رُباعیون کو ۱۴۲۱ھ مین خیام کے نام سے لکھا ہے، اور جن کو فاضل موصوف
نے خود اپنے نسخہ مطبوعۂ کاویانی کے آخر مین عبدالوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہے
(کاویانی ص ۱۹۶) اُن مین یہ ساتوین رُباعی اس طرح ہے،

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ کو در غم ایام نشیند دل تنگ

اس مین خیام کے بجاے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صیح
ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے
مصرع مین ایام موجود ہے، اور یہ تکرار مخل فصاحت ہے، تیسرے صیح قلمی نسخون مین خیام
ہی ہے، جیسا کہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخۂ مملوکہ ۹۰۶ھ مین اور دوسرے
نسخون مین ہے،

رباعی نمبر ۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے، اور
بے معنی بھی ہے، کرسٹن زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یون نقل
کیا ہے، (کاویانی ص ۲۰)

قالب چو نے بود، صدائے دردے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے، اور قافیہ بھی غلط ہے کیونکہ "دروے" چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہان کوئی ایسا لفظ چاہیئے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب سنے ہے، اور اُسمین جو صدا ہے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو،

قالب چونے وجان چو صدائے در نے

رباعی (نمبر ۱۰) مین بھی خیام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعون کا دو بعد کے مصرعون سے کوئی لگاؤ نہین معلوم ہوتا،

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیام کی نہین مانتا، اور اس کا خیال صحیح ہے، کہ ان دونون کا طرز گفتار خیام سے بالکل نہین ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال وجواب ہین، جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہین ادا ہو سکتے،

خیام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخون مین ایک اور رباعی موجود ہے، جس مین "خیام" کے بجائے "عمر" نام ہے، وہ کریسٹن زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہیئے، (دیکھو مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۴ھ و ملک الکتاب شیرازی بمبئی مطبوعہ ۱۲۹۷ھ و نولکشور لکھنو، و کاویانی برلن نمبر ۳ و قلمی اورنٹیل لائبریری پٹنہ)

ای سوختہ، سوختہ سوختنی	۱۳	دی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ برعمر رحمت کن		حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ مین خیام کے تخلص کی جو پانچ رباعیان ہین وہ شکوک سے پاک ہین، کہ دوسرے تمام نسخون سے اُن کی تائید ہوتی ہے،

۳۔ عمر خیام کی اصلی رباعیون کی تعیین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابون مین خیام کے نام سے جو رباعیان مندرج ملین، ان کو یکجا کیا جاے، اسوقت تک رباعیات کا نوین صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہین ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابون کی تلاش سے خیام کی یہ ۹ رباعیان دستیاب ہوئین، ان مین سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطرون مین دیا جارہا ہے،

امیر عنصر المعالی کیکاؤس نے اپنے قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین شراب خواری کے آداب مین لکھا ہے، کہ شراب اتنی کم پی جاے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے چنانکہ عمر خیام گفتہ [1]

ای دل حذر از مستی و مخموری کن ۱ وز ہمدمی رطل گران دوری کن

از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج ۰ تو بہ ز شفا مکن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعون مین مجھکو نہین ملی

اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہۃ الارواح" شہرزوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے [2]

شمس الدین شہرزوری نے اپنی کتاب (۵۸۶ھ یا ۶۱۱ھ) مین لکھی ہے، اس مین خیام کی یہ دو رباعیان ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود ۲ وآن یار عزیز تند خو خواہد بود

از خیر محض جز نکوئی نآید خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ۳ وانرا بدو حرف مختصر خواہم کرد

---

[1] قابوس نامہ، طبع بمبئی صفحہ ۵۵، [2] ترجمۂ فارسی شہرزوری موجودہ کتبخانۂ دار المصنفین،

باعشق تو در خاک فرو خواہم شد — با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابوبکر بن عبداللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی "مرصاد العباد من المبدا الی المعاد" جو تصوف پر فارسی مین ایک قدیم کتاب ہے اور سنہ ۶۲۰ھ مین سیواس (ٹرکی) مین لکھی گئی تھی۔ اس مین خیام کی یہ دو رباعیان اسکے نام سے ہین[۲]،

در دائرۂ کامدن و رفتن ماست — آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست ۴
کس می نزند دمے درین عالم راست — کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

دارندہ چو ترکیب طبائع آراست — باز از چہ قبل فگندش اندر کم و کاست ۵
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست — ور نیک آمد خرابی از بہر چراست

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے تاریخ جہانکشا مین جو سنہ ۶۵۸ھ مین تالیف ہوئی حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے، جس کو سید عز الدین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان مین جب وہ لاشوں کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راندست"

ترکیب پیالہ کہ در ہم پیوست — بشکستن آن روا نمی دارد مست ۶
چندین سر و پائے نازنین از سر دست — از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

---

[۱] کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۱۴۱۸ ج ۲ قسطنطنیہ، [۲] مظفریہ ص ۳۲۳، روس ۱۸۹۶ء،
[۳] تاریخ جہان کشاے جوینی جلد اول ص ۱۲۸ اگب سیریز لندن،

اسی کتاب مین خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے،[1]

می خور کہ سمن بےسہا بے خواہد دید ۷ خوش زی کہ سہی سہا بے خواہد دید

زین یکدم عاریت کہ داری برخور می دان کہ چمن چو ما بے خواہد دید

یہ رباعی خیام کے کاویانی نسخہ مین اس طرح ہے،

می خور کہ سمن بے سما خواہد شد خوش زی کہ سہی بے سہا خواہد شد

برطرف چمن ز زندگانی برخور زیرا چمن بے چو ما خواہد شد

بعد ازین حمد اللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا

چاہیئے، شعرار کی فصل مین ہے،

خیام ہو عمر بن ابراہیم در اکثر علوم خاصہ در نجوم سر آمد زمان خود بود و ملازم سلطان ملکشاہ

سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد و من اشعارہ[2]،

ہر ذرہ کہ بر روے زمینی بودست ۸ خورشید رخی، زہرہ جبینی بودست

گرد از رخ آستین بآزرم فشان کان ہم رخ خوب نازنینی بودست

بعد ازین مولانا خسرو ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے، جو ۸۰۸ھ مین تالیف

ہوئی، اسکی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے، اور پہلی رباعی بھی وہی ہے جو اسکی

تاریخ گزیدہ مین ہے، دوسری رباعی اسمین خیام کی یہ ہے، جس کی نسبت یہ روایت

نقل کی ہے کہ یہ اسکی زندگی کا آخری کلام ہے،

---

[1] تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص۱۰ گب، [2] تاریخ گزیدہ ص ۸۱۷ گب،

سیر آمدم ای خدای از ہستی خویش ۹ از تنگ دلی واز تہی دستی خویش

از نیست چو ہست میکنی بیرون آر زین نیستیم بحرمت ہستی خویش

خیام کی یہ وہ نو[۹] رباعیان ہین، جو ہم کو نوین صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابون مین اسکی طرف منسوب ملی ہین، ابو بکر راوندی کی راحۃ الصدور مین جو ۵۹۹ھ سے ۶۰۱ھ مین تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی[۱] ہے جس کے قائل کا کو نام اسمین نہین ہے، مگر رباعیات خیام کے اکثر مجموعون مین وہ خیام کی بتائی گئی[۲] ہے، وہ رباعی یہ ہے،

یک شیشہ مئی کہن ز ملکے نو بہ ۱۰ وز ہرچ دہی جز این طریق بیرون شو بہ

چہ خشت بہ از ملک فریدون صد بار خشت سر خم ز تاج کیخسرو بہ

ساتوین اور دسوین رباعی نام کے بغیر ہین، اسلیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہین، اور اب ان حوالون کی ترتیب یہ ہوگی،

۱۔ قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،

۲۔ راحۃ الصدور، تالیف ۵۹۹ھ سے ۶۰۱ھ

۳۔ نزہۃ الارواح فارسی تالیف مابین ۵۸۶ھ سے ۶۱۱ھ،

۴۔ مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،

۵۔ تاریخ جہانکشا، تالیف ۶۵۸ھ

۶۔ تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ

[۱] راحۃ الصدور وآیۃ السرور ابو بکر راوندی ص ۴۲۵ گب۔ [۲] بوڈلین وکاویانی، وطہران و بمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین اور کاویانی مین "جام" ہے، اور طہران و بمبئی مین "جامیست"، علاوہ از ین رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخون مین "تنہا" ہے

۷۔ فردوس التواریخ۔ تالیف ۱۲۹۲ھ،

ابن بدر جاجرمی کا انتخاب | ابھی حال مین خیام کی تیرہ رباعیون کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھوین صدی ہجری کے وسط مین محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ھ مین مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی، جسمین تقریباً دو سو شعرار کے منتخبات کلام جمع کئے تھے، ان مین سے ایک خوش نصیب عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے،

در هفصد و چل یک بود اندر رمضان   مهر اندر حوت و ماه اندر سرطان
۷۴۱ھ
بر دست محمد بن بدر شاعر   مجموعه تمام شد بفضل یزدان

یہ کتاب مجمع الفصحار کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیساکہ اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مؤلف مجمع الفصحار کے مطالعہ مین تھا، ایک ارمنی کتاب فروش گورکیان نامی کے قبضہ مین آیا، اور وہ اس کو لیکر ۱۹۱۳ء مین پیرس اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبدالوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا، اور اس مین سے بعض چیزون کے عکس لے لیے جنمین خیام کی بھی تیرہ رباعیان تھین، جو قدیم املا مین لکھی تھین، کاویانی پریس مین رباعیات خیام کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیان بھی پریس مین بھیجدین، جو اس نسخہ کے آخر مین شامل[1] ہین، وہ حسب ذیل ہین،

عالم اگر از بہر تو می آرایند   ۱   مگرای بدان کی عاقلان نگرایند

---

[1] اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ مین پڑھو،

بسیار چو تو روند، بسیار آیند — بربای نصیب خویش کت بربایند

۲

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد — خود را بکم و بیش دژم نتوان کرد

کار من و تو چنانکه رای من و تست — از موم بدست خویش هم نتوان کرد

۳

وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز — نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز

کانها که بجایند نپایند کسی — وانها که شدند کس نمی آید باز

۴

چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — پس بی می و معشوق خطائیست عظیم

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم — چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۵

چون ابر بنوروز رخ لاله بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست

کین سبزه که امروز تماشاگه تست — فردا همه از خاک تو برخواهد رست

۶

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی — سرمست بدم چو کردم این اوباشی

با من بزبان حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۷

یک قطره آب بود و با دریا شد — یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد

آمد شدن تو اندرین عالم چیست — آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

۸

ایام زمانه از کسی دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دلتنگ

می خور تو در آبگینه و نالهٔ چنگ — زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

۹

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت — کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت

هر کس سخنی از سر سودا گفتند — زان روی که هست کس نمیداند گفت

ای پیر خردمند بکہ تر برخیز	۱۰	وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
پندش دہ و گو کی نرم نرمک می بیز		مغز سر کیقباد و چشم پرویز
دوری کہ در آمدن و رفتن ماست	۱۱	اورا نہ نہایت نہ بدایت پیداست
کس می نزند دمی درین معنی راست		کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست
می خور کہ فلک بہر ہلاک من و تو	۱۲	قصدی دارد بجان پاک من و تو
در سبزہ نشین و می روشن میخور		کین سبزہ بسی دمد ز خاک من و تو
ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی	۱۳	وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کی ہزار بارہ بیشت گفتم		باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۴- کرستین زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخون کو سامنے رکھکر ان مین جو رباعیان مشترک طور پر خیام کے انتساب سے متفقاً ملین ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سو آٹھ رباعیان اس نے الگ کر کے چھاپین، اور انکو خالص خیام کا مال قرار دیا،

مگر یہ طریقہ کار بھی درست نہین کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جا سکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلین نہین ہین، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہین ہے،

۵- رباعیات کی تعیین کا پانچوان طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین ہے

---

[1] چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتون آسمان، "سلیمان"

اس کے یہ خیالات اسکی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابون پر غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہین محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہین فرمائی ہو شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اسکو کریستن زن کے دریافت کردہ باب روضۃ القلوب کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالہ کلیات الوجود فارسی کا آخری ٹکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی، اور اسمین بھی مطلب کی بات کچھ نہین، فریڈرک روزن نے لکھا ہے،

"متاسفانہ از آثار فلسفی خیام چیزے نماندہ، فقط در کتابخانۂ ملی پاریس در مجموعۂ روضۃ القلوب رسالۂ خطی مختصرے از آثار فلسفی او کہ بعنوان یادگار بہ پسر خواجہ نظام الملک نوشتہ شدہ مشہود کہ کریستن زن آن را پیدا کردہ است، از روے این نسخہ ہم افکار فلسفی در آن نتوان بطور کافی فہمید"[1]

حالانکہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ تصنیفات کے ضمن مین ہم لکھ چکے ہین، اس سے ظاہر ہوگا کہ فاضل موصوف کا تاسف صحیح نہین، کہ اس کے آثار فلسفی ابتک باقی ہین، ہم ذیل مین اسکی تصانیف اور قدیم معتبر حوالون سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہین،

---

[1] مقدمہ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص ۴۷،

عمر خیام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا، لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام، جس کا خاکہ فارابی کے فصوص الحکم، اخوان الصفا اور بوعلی سینا کے اشارات اور الہیات شفا میں نظر آتا ہے، بہرحال وہ مسلمان تھا، خدا و رسول کا قائل تھا؛

وہ نماز پڑھتا تھا، (بیہقی، شہرزوری، واقعہ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کر کے لکھا ہے،

"جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین میں اعتراض کیا، تو وہ جان کے ڈر سے دفع تہمت کے لیے حج کو گیا، جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائیں، لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کر لیا، اور حج سے واپس آکر اپنے گھر میں گوشہ گزین ہو گیا، اور خاموشی کیساتھ اپنے عبادتخانہ میں جاتا اور چلا آتا تھا، (قفطی ۲۴۳ لیپزگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہو کر ریاضت و عبادت میں مصروف رہنے لگا تھا،

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابوالحسن بیہقی کی کتاب اخبار الحکماء دیا

تتمۂ صوان الحکمۃ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے، اُس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے، کہ وہ ابو علی سینا کی کتاب الٰہیات شفا کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہنچا تو اُس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ مین خلال رکھکر اٹھ کھڑا ہوا، لوگون کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اُس درمیان مین نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا، اور سجدہ مین بار بار وہ یہ کہتا تھا،

اَللّٰھُمَّ تعرف انی عرفتك	خدایا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
علی مبلغ امکانی، فاغفرلی،	امکان بھر تجھکو پہچانا، تو مجھے بخشدے،
فانّ معرفتی ایاک وسیلتی	کہ میری یہی پہچان تیرے دربار
الیك،	مین میرا وسیلہ ہے،

یہ کہکر یہ طوطیِ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا[1]،

اپنے رسالۂ کون مین اُس نے بعثت رسول کی ضرورت پر دلیل پیش کی ہے، مغفرتِ الٰہی کی دعا بھی اُس نے بار بار مانگی ہے، جزاؤ سزا اور بہشت و دوزخ کے متعلق اُس کے وہی خیالات تھے، جو دوسرے حکماے اسلام کے ہین،

---

[1] شہرزوری ص ۲۷، بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰،

خیّام کا مشرب و مسلک

خیّام مسلمان تو تھا، مگر سوال یہ ہے کہ اُس وقت کے اسلامی فرقون مین سے کس مین تھا؟ یا کم از کم یہ کہ اُس کے خیالات کس فرقہ سے ملتے جلتے تھے؟ جس شخص کو خیام کی تصنیفات کے پڑھنے کا موقع ملا ہے، وہ بے تامل کہدیگا کہ خود خیام اپنے کو حکما، کے گروہ مین شامل کرتا تھا، اور اسی جماعت کو وہ حق کا اصلی امین اور حقیقت کا اصلی رازدار و محرم اسرار سمجھتا تھا، وہ اپنے زمانہ کے فرقہ حکما کی پستی خیال اور دنیا طلبی پر سخت افسوس کرتا ہے، اور اسکو اس احساس سے ایسا ہی غم ہوتا ہے، جیسے اپنے تعلق کی کسی چیز کی بربادی پر، چنانچہ وہ اپنے دوسرے رسالہ جبر و مقابلہ مین جو اسکی جوانی کی تصنیف ہے، کہتا ہے، (ص ۳)

والاكثر المتشبهين بالحكماء	اور ہمارے زمانہ کے اکثر وہ لوگ جو حکما،
فی زماننا هذا يلبسون	کی نقالی کرتے ہین، وہ سچ کو غلط سے ملا دیتے
الحق بالباطل، ولا يتجاوزون	ہین، اور فریب کاری اور اپنے علم کی نمائش
حد التدليس والترائي	کی سرحد سے آگے نہین بڑھتے، اور علوم
بالمعرفة، ولا ينفقون	مین سے جو کچھ جانتے بھی ہین، وہ اسکو

القدر الذی یعرفونہ من العلوم
الا فی اغراض بدنیۃ خسیسۃ
وان شاھدوا انسانا معنیا
بطلب الحق وایثار الصدق
مجتھدا فی رفض الباطل
والزور وترک المرایاۃ و
الخداع استخفوہ وسخروا منہ

ذلیل بدنی اغراض میں خرچ کرتے ہیں اگر
وہ کسی ایسے شخص کو دیکھتے ہیں جو
حق کا طالب ہو اور سچائی کو ترجیح دیتا ہے
اور باطل اور مکاری کے ترک میں کوشش
کرتا ہو اور نمائش اور فریب کو چھوڑتا ہو
تو اس کی تحقیر کرتے، اور اس کی ہنسی
اڑاتے ہیں،

ظاہر ہے کہ اس "ایسے شخص" سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے جس کی موجودہ پستی پر اس کو اس قدر افسوس ہے، اور اُس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اسکی نگاہ میں یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو سچائی کا عاشق ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکر وفریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو،

وہ اپنے رسالہ ثلاثۃ اسئلۃ میں جو رسالہ کون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ میں نصیحت کرتا ہے

وانی اوصی کل من اعرفہ
من الحکماء بتقدیس ذلک
الجناب عن الظلم والشر،
صفحہ ۱۸۳ مصر

اور میں ہر اُس شخص کو جس کو حکما میں سے
سمجھتا ہوں یہ نصیحت کرتا ہوں کہ
خدا کی بارگاہ کو ظلم وشر سے پاک
رکھے،

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقوں میں سے ذات باری کی حقیقی عزت

وعظمت کے سمجھنے کا اہل حکماء کو سمجھتا تھا،

لیکن فرقہ حکماء سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفرون کی وہ جماعت ہے جس کا مقصد عقل ونقل اور مذہب وفلسفہ مین تطبیق تھا، ان کے خیال مین حکماء کے آراء اور انبیاء کی تعلیمات یکسان صداقت پر مبنی ہین، اور دونون برابر کی سچائیان ہین، پیغمبرون کی تعلیمات مین اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اسکی تاویل کر کے اس کے معنی کی تشریح اس طرح کیجائے کہ وہ عقل وفلسفہ کے مطابق ہو جائے۔ یہ فرقہ اسلامی عقائد کی تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا، اور حکماے یونان اور انبیاء علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخین تسلیم کر کے ان دونون کی تعلیمات مین تطابق پیدا کرتا تھا،

یہ فرقہ متکلمین اسلام سے الگ تھا کیونکہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول وعقائد کو اصل سمجھکر اس شئے کو جو اس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے، اور اسکو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل و مناظر تھے، اور اسلامی مسائل کی اسطرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئین، اونکو اسلام کی خاطر یونانی فلاسفہ وحکما کی تغلیط اور ان کی تحقیقات کی کمزوریان ثابت کرنے مین تامل نہ تھا، الغرض مذہب اُن کا اصلی اور فلسفہ اُنکا ضمنی پہلو تھا،

ان متکلمین اسلام مین مختلف فرقے تھے، اور اُن کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے، جنمین اس وقت مشہور ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ و مالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے حکماء تین گروہون مین منقسم تھے،

۱۔ ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے، لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے جیسے بوعلی سینا وغیرہ،

۲۔ دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کیطرح اپنے حکیمانہ اصول و خیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، اور ریاضات شاقہ کے ذریعہ سے تزکیہ نفس اور ترقی روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے، ان کو فلسفی صوفی کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول ۵۸۷ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے

۳۔ تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعتِ مطلقہ کا قائل تھا، اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ[1] کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا[2] کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے، اور اس کے لیے ایک "علوی حکومت" کے قیام کا خواب دیکھتے تھے، اور شاید بعد کو کوہستان و اصفہان میں اسماعیلیہ حکومت و ریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو،

---

[1] یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے، اور ظاہر کی پروا نہیں کرتے تھے، اور اسماعیلیہ اسلئے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادق کے بڑے لڑکے اسماعیل کو امام مانتے تھے اور یہیں سے یہ شیعہ اثنا عشریہ سے الگ ہوتے ہیں، اور تعلیمیہ اسلئے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم اُن کے مذہب کا جز تھی،

[2] رسائل اخوان الصفا، رسالہ سابعہ جلد چہارم ص۱۹۵ و ص۲۲۵، بمبئی،

"حکمائے اسلام"

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر مین جابجا ان "حکمائے اسلام" کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے اور اُن کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہین "احتج حکماء الاسلام بهذہ الآیة"[۱] ایک اور مقام پر فرماتے ہین "المقام الثانی وهو قول حکماء الاسلام"[۲] ایک اور موقع پر لکھتے ہین "وهو ان جماعة من حکماء الاسلام"[۳] یہ حکما، یعقوب کندی، ابو نصر فارابی، ابو علی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی، اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہین؛

ان حکمائے اسلام کے عقائد، خیالات، اور تاویل کے طریقے یکسان ہین، اُن کا آغاز اسلام مین کیونکر ہوا؟ ابھی تک اسکی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہین کیگئی ہے، مین نے جہانتک ان حکما، کی تصانیف اور ملل ونحل کی کتابون کا مطالعہ کیا، مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوگئی ہے کہ اسلام سے پہلے حرّان واقع عراق مین کچھ حکما، کا گروہ تھا، جو ایک طرف ایرانی، اور دوسری طرف مصری، و یونانی فلسفہ مین ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) مین بھی موجود تھا، جو ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متاثر تھا، اسلام آیا، تو اس سیلاب مین سب ہی غرقاب ہوگئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایہ تخت بنایا اور علوم وفنون کے ترجمون کی طرف توجہ ہوئی، تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان مین حرّان کے صابی اور سریانی پیش پیش تھے،

---

[۱] تفسیر آیت وَالَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا [۲] تفسیر آیت وَلَهٗ مُعَقِّبٰتٌ مِّنْۢ بَیْنِ یَدَیْهِ [۳] قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ (ابراہیم)

اسلام سے متاثر ہو کر وہ اصول تطبیق، جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کیساتھ برتنے لگے، انھین کے مسلمان ہمخیالون کا نام "حکماے اسلام" قرار پایا، ان حکما، کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہین، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۰ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہین، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملتی نہین، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصًا اُس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ دار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اُس کے دوسرے رسالون کے ساتھ مصر و یورپ مین چھپ چکا ہے،

فارابی کے بعد ابو علی سینا کی الٰہیات شفا و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والاصغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابین ہین،

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہین کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر مین (۳۷۳ھ مین) دیلمیون کے عہد مین بصرہ مین لکھی گئی، لکھنے والون کے نام گو صحیح طور سے معلوم نہین، تاہم ابو حیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے یہ متحقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہین[1]، بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہین، جیسا کہ اُن مین جا بجا

---

[1] اخوان الصفا کے مصنفین مین قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ چلپی نے حسب ذیل علما، کے نام لیے ہین، ابو سلیمان محمد بن معشر البستی، ابو الحسن علی بن ہارون زنجانی، ابو احمد مہرجانی، زید بن رفاعہ اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۵ھ) کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبد اللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہترین بیان قفطی کی اخبار الحکما، مین ہے، (ص ۵۸ مصر) جو ابو حیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے،

ظاہر کیا گیا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہین،

ان لنا اخوانا واصدقاء	ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
من کرام الناس وفضلائهم	ہین، جو شریف اور فاضل لوگ ہین،
متفرقین فی البلاد، فمنهم	یہ شہرون مین پھیلے ہین، ان مین کچھ
طائفة من اولاد الملوک	شہزادے، امیرزادے، اور وزیر
والامراء والوزراء والعمال	زادے، سرکاری عہدہ دار، اور اہل
والکتاب ومنهم طائفة	دفتر ہین، اور کچھ خاندانی لوگ، اور
من اولاد الاشراف والدهاقین	زمینداروں اور سوداگرون،
والتجار والتناء ومنهم طائفة	اور اہل حرفہ (؟) مین سے ہین،
من اولاد العلماء والادباء	کچھ علماء، ادباء، فقہاء، اور
والفقهاء وحملة الدین و	حاملین مذہب کی اولاد مین ہین،
ومنهم طائفة من اولاد الصنّاع	کچھ کاریگرون، اور کاروباری
والمتصرفین وامناء الناس۔ الخ	لوگون کی اولاد مین ہین،

(ج ۴ صـ ۲۰۷ مطبوعہ بمبئی۔)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہون اور وزیرون کے ڈر سے نہین چھپاتے، بلکہ اس لیے چھپاتے ہین کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی فائدہ نہین، پھر دنیاوی سلطنت وحکومت کی تحقیر کرکے لکھتے ہین،

واعلم ایہا الاخ بانا لانحسد	جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہوں
ملوک الارض ولا نتنافس	پر رشک نہین کرتے اور نہ اہل دنیا کے
فی مراتب ابناء الدنیا لکن	مرتبہ و منصب کے خواہشمند ہین بلکہ ہم آسمانی
نطلب الملک السماوی و	بادشاہی اور فرشتون کے رتبون کے
مراتب الملائکۃ الذین	طالب ہین، کیونکہ ہمارا جوہر
ھم اولی اجنحۃ مثنیٰ وثلاث	آسمانی جوہر اور ہمارا عالم، عالم
ورباع لان جوھرنا جوھر	علوی ہے، اور ہم اس دنیا مین
سماوی وعالمنا عالم علوی و	مادہ کی قید مین گرفتار اور مسافر
نحن ھھنا اسریٰ غرباء فی	ہین، اور مادہ کے سمندر مین
اسر الطبیعۃ غرقیٰ فی بحر الھیولیٰ (رسائل)	غرق ہین،

بعد ازین اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہین کرتے، کہتے ہین،

واعلم ایہا الاخ باننا لا نعادی	اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم مین سے
علماً من العلوم، ولا نتعصب	کسی علم کے دشمن نہین، اور نہ ہم کو
علیٰ مذھب من المذاھب	کسی مذہب سے تعصب ہے، اور
ولا نھجر کتاباً من کتب	نہ ہم حکماء اور فلاسفہ کی کسی کتاب
الحکماء والفلاسفۃ مما	کو جس کو انھون نے مختلف اقسام

وضعوه والفوه فی فنون العلم — علوم مین تصنیف کیا ہو، اور جس کو اپنی

وما استخرجوه بعقولهم و — عقل اور تلاش سے نکالا ہو، ہم چھوڑتے

تفحصهم من لطیف المعانی — ہین، لیکن ہمارا اعتماد اور بھروسہ

واما معتمدنا ومعولنا و — اور ہمارے کام کی بنیاد، پیغمبرون

بناء امرنا فعلی کتب الانبیاء — کی کتابون پر، اور جو وہ لائے اور

وما جاؤا به من التنزیل — فرشتون نے اُن کو جو خبرین

وما القت الیهم الملئکة — دین، اور اُن پر جو الہام اور

من الانباء والالهام والوحی (ص۲۹) — وحی اتری اُن پر ہے،

پھر حسب ذیل علوم کی کتابون کو اپنا مقصود بتایا ہے،

۱۔ عالم جس طرح ہے آسمان سے زمین تک اُس کی شکل، افلاک کی ترتیب، بروج کے اقسام، ستارون کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم،

۲۔ نفوس کی حقیقت، اور اُن کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر، اور افلاک، نجوم، عناصر، معدنیات، نباتات، حیوانات، طبقات انسانی، انبیاء، حکماء، سلاطین، اُنکے متبعین اور اہل بازار اور عوام پر اُن کی تاثیر، اس ضمن مین وہ کہتے ہین کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہین پڑھتے،

ولنا کتاب اخر لا یشارکنا — اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس مین

غیرنا ولا یفهمه سوانا — ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہین اور جسکو

وهو معرفة . . . . . .

ہمارے سوا کوئی نہیں سمجھتا اور وہ معرفت . . . . .

اس کے بعد وہ کہتے ہین،

فان نشطت ایها الاخ البار الرحیم الی قرأة هذه الکتب الاربعة انت واخوانك لتعلموا ما فیها وتفهم معانیها وتعرف اسرارها فهلم الی حضور مجلس اخوان لك فضلاء واصدقاء لك کرام، تسمع اقاویلهم وتری شمائلهم وتعرف سیرتهم لعلك تتخلق باخلاقهم وتتهذب بآدابهم . . . وتوفق للصعود الی ملکوت السمآء وتنظر الی الملأ الاعلی

تو اگر اے مہربان و نیک بھائی! تجھے یا تیرے بھائیون کو ان چارون کتابون کے پڑھنے کا شوق ہو کہ اُن کے مضامین کو تو جانے اور انکے مطالب کو سمجھے اور اُن کے بھیدون سے واقف ہو تو اپنے ان بھائیون کی مجلس مین شرکت کر جو فضیلت والے ہین، اور تیرے معزز مخلص دوست ہین، انکی باتین سنے گا، ان کے خصائل حسنہ دیکھے گا، اور اُن کے اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی انکے جیسے اخلاق سیکھے اور اُن کے آداب وآئین سے تہذیب حاصل کرے۔ . . . . اور آسمانی مملکت مین چڑھنے

الحافين حول العرش، (ج ۴ ص ۲۰۹ بمبئی) | کی توفیق تجھ کو ملے اور فرشتگان خاص کو جو عرش الٰہی کو گھیرے ہین تو دیکھ سکے،

اسی کتاب کی دوسری جلد مین یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبرون کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہین، اور ہم ان دونون مین تطبیق دیکر دونون کی یکسان تصدیق کرتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ دونون ایک ہی اصل کی دو شاخین اور ایک ہی منزل مقصود کے دو راستے ہین،

وقوم من العلماء الشرعيين ينكرون اكثره اما لقصور فهمهم عما وصف القوم او لتركهم النظر فيها، واشتغالهم بعلم الشرع واحكامه، او لعناد بينهما، وكذالك ايضاً ان اكثر من ينظر في العلوم الحكمية من المبتدين فيها والمتوسطين من بينهم يتهاونون بامر الناموس واحكام الشريعة، ويزرون

علماے دین کا ایک گروہ ان مین سے اکثر کا انکار کرتا ہے، یا تو اہل فلسفہ کے کلام کو نہ سمجھنے کے باعث، یا ان کے کلام مین غور نہ کرنے اور صرف علوم واحکام شرعیہ مین مشغولی کے سبب سے، یا اس کا موجب یہ ہے کہ ان دونون گروہون مین مخالفت اور عناد ہے، اور نیز اسی طرح اہل فلسفہ مین سے اکثر مبتدی اور اور متوسط لوگ امر نبوت اور احکام شریعت کے متعلق سستی کرتے ہین، اور اہل شرع کی تحقیر کرتے ہین، اور احکام شرع

باهله .... بالدخول تحت	کو صرف ڈر سے اور بادلِ ناخواستہ
احکامه الا خوفا وکرها....	قبول کرتے ہین . . . . . .
.. کل ذالک لقصور	. . . . . . یہ تمام باتین سلیے
الفریقین جمیعا عن معرفة	ہین کہ دونون فریق اشیاے مذکورہ
حقائق هذه الاشیاء المذکورة	کی حقیقت شناسی سے قاصر ہین،
ولقلّة علمهم ایضًا بماهیة	اور اس لیے بھی کہ یہ دونون کائنات
الکائنات. ولما کان من	کی ماہیت سے بے خبر ہین، اور چونکہ
مذهب اخواننا الفضلاء	ہمارے معزز اہل علم بھائیون کا مذہب
الکرام النظر فیهما جمیعا و	یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونون
الکشف عن حقائق اشیاءهما،	علوم مین غور کرین، اور دونون کی
اعنی العلوم الحکمیة والنبویّة	حقیقتون کو کھولین، یعنی علوم حکمت
جمیعا ...... ثم اعلموا ان	اور علوم نبوّت دونون کی . . .
العلوم الحکمیة والشریعة	. . . پھر جان لے کہ علم حکمت اور
النبویة کلاهما امران	علم شریعت دونون خدائی علم ہین،
الهیان، یتفقان فی الغرض	غرض اور مقصود اصلی مین دونون
المقصود فیهما الذی هو	متفق ہین، اور جزئیات مین مختلف ہین،
الاصل، ویختلفان فی الفروع	یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض

وذلک ان الغرض الاقصی
من الفلسفة هو ما قیل انها
التشبه بالاله بحسب طاقة
البشر، کما بیّنّا فی رسائلنا
اجمع..... وهکذا الغرض
من النبوة والناموس هو
تهذیب النفس الانسانیة
واصلاحها، وتخلیصها من
جهنم عالم الکون والفساد،
وایصالها الی الجنة ونعیم اهلها
فی فسحة عالم الافلاک...
..... وهذا هو الاتفاق
والمقصود من العلوم الحکمیة
والشریعة النبویة، (رص ۳۲۱ و ۳۲۲ ج ۲ بمبئی)

جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی
قوت کے مطابق صفات الٰہی سے
تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے
اپنے سارے رسالون مین بیان کیا
ہے ....
... اسی طرح نبوت اور شریعت
کی غرض بھی نفس انسانی کی تہذیب
واصلاح، اور اس دنیاے کون
وفساد کی جہنم سے اُس کو رہائی دینا
اور دنیائے آسمان کی جنت اور اہل
جنت کی نعمت تک پہنچانا ہے۔
.... یہ دونون
کی متحدہ غرض ہے، اور یہی علوم حکمت
اور شریعت دونون کا واحد مقصود ہے،

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھین، اُس کے قدیم سوانح نگار کاتب اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اُس کے طریقہ و مذہب کی یہ تفصیل کی ہے،

امام خراسان، وعلامۃ الزمان
یعلم علم یونان، ویحث علی
طلب الواحد الدیان، بتطہیر
الحرکات البدنیۃ، لتنزیہ
النفس الانسانیۃ، ویامر
بالتزام السیاسۃ المدنیۃ
حسب القواعد الیونانیۃ

(اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۴ مطبوعۂ مصر)

خراسان کا امام، اپنے زمانہ کا علامہ،
یونان کا علم جانتا تھا، اور واحد جزا
دہندہ کی طلب کی تلقین کرتا تھا،
اعمالِ بدنی کی پاکی کے ذریعہ سے تاکہ
نفسِ انسانی پاکیزہ ہو، اور یونانی
فلسفیانہ اصول کے مطابق اخلاق
کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا،

ان چند سطرون مین خیام کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اُس سے زیادہ اس کے خیالات کی کوئی صحیح تصویر نہین مل سکتی،

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا مین ہے، اور جس کا اجمالی نقشہ ابوعلی سینا کی الٰہیات مین نظر آتا ہے، اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی فلاسفرون کی زندگیون مین نظر آتا ہے، اور بعد کو افلاطونِ الٰہی اور اسکندریہ کے مذہبی فلاسفرون کی تلقینات مین،

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکمار مین کرنا چاہئے، لیکن اوپر حکمار کی چار قسمین گذری ہین، سوال یہ ہے کہ خیام ان تینون مین سے کس قسم مین تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اُسی کی کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالۂ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر مین حسب ذیل باب ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اوّل متکلمانند کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند وبدان قدر بسند کردند، در معرفت باری عزّ اسمہ، دوّم فلاسفہ وحکما اند کہ ایشان بادلۂ عقلیِ صِرف در قوانینِ منطقی طلبِ شناخت کردند وہیچ ادلہ اقناعی نکردند، لیکن ایشان نیز بشرائطِ منطق وفا نتوانستن کرد و ازان عاجز آمدند، سیّم اسماعیلیان اند وتعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبار خبر (مخبر؟) صادق نیست، چہ در ادلۂ معرفتِ صانع وذات وصفات وے اشکالات بسیار است، وادلۂ متعارض وعقول دران متحیر وعاجز، پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قولِ صادق طلبند، چہارم اہلِ تصوّف بودند کہ ایشان بتفکر واندیشہ طلبِ معرفت نہ کردند، کہ بتصفیۂ باطن وتہذیبِ اخلاق نفسِ ناطقہ را از کدورتِ طبیعت وہیاٰتِ بدنی منزّہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت، در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت دران جاے گہ پیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، واین طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرتِ خداوند مبخول نیست، وآنجا نگہ منع وحجاب نیست، پس ہر انچ آدمی را نبود از کدورتِ طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود وحائل ومانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانک باشد پیدا شود!

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ، اور صواب جانتا تھا، صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق ونسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما قفطی (۶۴۶ھ) کی زبانی ملتی ہے،

---

[1] دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم "اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان" مطبع کاویانی برلن ص ۱۳

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ — بعد کے صوفیا اُنکے شعر کے کچھ ظاہری معانی

علی شئ من ظواھر شعرہ، — سے واقف ہوئے،

پھر اسی کتاب مین اوس کے سفر بغداد کے سلسلہ مین اس کے خاص فرقے کے لوگون کا ذکر ہے

ولما حصل ببغداد سعی الیہ — اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم مین

اھل طریقتہ فی العلم القدیم — اس کے طریقہ والے اس کے پاس آئے

...... ورجع من حجہ الی بلدہ — .... اور

یروح الی محل العبادۃ ویغدو — وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا تو صرف اپنے

(ص ۱۶۳ مصر) — عبادتگاہ مین صبح شام آیا جایا کرتا تھا،

"اھل طریقتہ فی العلم القدیم" سے ہویدا ہے کہ اس کے ہم خیال اہل علم قدیم بغداد مین موجود تھے، "علم قدیم" سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوف بھی فلسفہ سے باہر نہین اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آکر گوشہ نشین ہوگیا، اور صرف اپنی عبادتگاہ مین اس کی آمد و رفت تھی، ان دونون ٹکڑون کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف "علم قدیم" کا ماہر و معتقد تھا، اور دوسری طرف عابد گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت مین "حکیم صوفی" تھا،

خیام کا تصوف فلسفیانہ تھا

مین نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفہ سے باہر نہین، اصل یہ ہے کہ تصوف کا لفظ اب مدت سے دو معنون مین بولا جاتا ہے، یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمین ہین، ایک مذہبی تصوف، اور دوسرا فلسفیانہ تصوف، مذہبی تصوف سے مقصود

مذہبی روح یعنی اخلاص، محبت، زہد، تقویٰ، عبادت، اور شریعت پر سنتِ نبوی کے مطابق عمل ہے، اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح مین احسان[1] ہے، پہلی اور دوسری صدی مین زہاد اور عباد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانون سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی نا آشنا تھے، وہ صرف قرآن و حدیث سے توغل رکھتے تھے اور روزہ، نماز، تلاوتِ قرآن اور نوافل ان کا شب و روز کا شغل تھا، اور اخلاصِ عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہان سب سے زیادہ زور تھا،

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الٰہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا، اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کرکے، انکی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے،

پہلے تصوف کا مرکزِ خیال نبوت ہے اور اس مین انبیاء کے احوال کی پیروی ہوتی ہے، اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہے؛ اور اس مین فلاسفہ اور حکماء کے احوال کی پیروی کیجاتی ہے، وشتان بینھما،

خیام کا تصوف مذہبی نہین، بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیاء کے احوال نہین بلکہ حکماء کے حالات تھے، اور انھین کے خیالات تھے، تصوف کی ان دونون مختلف قسمون مین امتیاز نہ کرنے کے سبب سے، اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش آیا ہے، عملی تصوف کا آغاز تو اسلام مین زہد و ترکِ دنیا مین غلو سے ہوا، لیکن

---

[1] صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ مین اسلامی تصوف کو بلفظ "احسان" ادا کیا ہے، اور یہ تعبیر صحیح ہے، اور خود حدیث نبوی سے ماخوذ ہے،

بعد کو اُسمین جو نظری تصوف داخل ہوا جسمین خاص خیالات، خاص عقائد، اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھین، جو اسلام کے خاص تصوف مین تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگین یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم "فلسفیانہ تصوف" کہتے ہین،

فلسفیانہ تصوف | اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ یونان کا اشراقی، اور اسکندریہ و افلاطونی حکما ہونا بعض قدیم مسلمان حکماء کے نزدیک بھی مسلم تھا چنانچہ مشہور حکیم ابو ریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کہتا ہے،

وکان فیھم من یری ان الاشیاء	ان حکیمون مین بعض ایسے تھے جو سمجھتے
کلھا شیئ واحد، ثم من قائل فی	تھے کہ تمام اشیا حقیقت مین ایک
ذلک بالکمون ومن قائل بالقوۃ	ہین، پھر ان مین بھی دو فریق ہین،
وان الانسان مثلا لم یتفضل	ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان
عن الحجر والجماد الا بالقرب	اشیاء کی امتیازی صفت ان مین مخفی
من العلۃ الاولی بالرتبۃ	موجود رہتی ہے، اور دوسرا کہتا ہے
والا فھو ھو، ومنھم من کان	کہ اس وقت ان مین موجود نہین
یری الوجود الحقیقی للعلۃ	رہتی بلکہ آیندہ اس کی استعداد نہین
الاولی فقط لاستغنائھا	موجود رہتی ہے، مثلاً انسان پتھر
بذاتھا فیہ وحاجۃ غیرھا	اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہو

اليها، وان ما هو مفتقر فی الوجود الی غیرہ فوجودہ کالخیال غیر حق، والحق هو الواحد الاول فقط، وهذا رای الصوفیة وهم الحکماء، فان "سوف" بالیونانیة الحکمة، وبها سمی الفیلسوف پیلاسوپا ای محب الحکمة، ولما ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رایهم سموا باسمهم، (کتاب الهند ص ۱۶ البلدان)

کہ وہ علت اولی (خدا) سے رتبہ مین قریب ہے؛ ورنہ وہ بھی پتھر اور جماد ہی ہے، ان مین سے بعضون کی یہ رائے تھی کہ حقیقی وجود صرف علت اولی کا ہے، کیونکہ وہ اپنے وجود مین غیر کی محتاج نہین، اور اسکے علاوہ دوسرے موجودات اپنے وجود مین اس کے محتاج ہین، اور جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہو اسکا وجود خیالی ہے، اور حق نہین ہے، اور حق وہی ایک اول ہے، اور یہ رائے صوفیہ کی ہے، اور وہی حکما ہین کیونکہ سوف یونانی مین حکمت کو کہتے ہین، اور اسی سے فیلسوم کو یونانی مین "پیلا سوپا" کہتے ہین یعنی حکمت کا عاشق" اور چونکہ اسلام مین بعض لوگ انکی رائے کے قریب قریب گئے، اسلیے وہ بھی اسی نام (صوفیہ) سے پکارے گئے،

علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ جو عقل و نقل اور فلسفہ و مذہب دونون کے امام تھے اپنے رسالہ فی السماع والرقص مین لکھتے ہین[1]:

وابن سینا احدث فلسفة رکبها من کلام سلفه الیونانی ومما اخذه من اهل الکلام

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جسکو اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ اور (مسلمانون مین سے) بدعتی متکلمین جیسے

[1] مجموعہ رسائل کبری ابن تیمیہ جلد دوم ص ۲۰۰ مطبعہ عامرہ شرفیہ مصر،

المبتدعین الجهمیة ونحوهم،
وسلک طریق الملاحدۃ
الاسماعیلیة فی کثیر من امورهم
العلمیة والعملیة، ومزجه
بشیء من کلام الصوفیة، و
حقیقته تعود الی کلام اخوانه
الاسماعیلیة القرامطة الباطنیة،
فان اهل بیته کانوا من
اتباع الحاکم الذی کان بمصر و
کانوا فی زمانه، ودینهم
دین اصحاب رسائل اخوان الصفا،

وغیرہ کے خیالات سے ملا جلا کر بنایا تھا،
اور بہت سی علمی اور عملی باتون مین وہ
اسمٰعیلی ملحدون کے راستہ پر چلا، اور کچھ باتین
اس مین صوفیہ کی ملا دین، جو حقیقت مین
اس کے ہم خیال اسمٰعیلی قرامطہ باطنیہ
کے خیالات سے ماخوذ ہین کیونکہ ابن سینا
کے اہل خاندان، مصر کے حاکم بامر اللہ
(فاطمی اسماعیلی) کے پیروون مین
تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ مین تھے،
اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
والون کا مذہب تھا،

حاجی خلیفہ چلپی کشف الظنون مین تصوف کے ضمن مین کہتا ہے،

واعلم ان الاشراقیین من
الحکماء الالٰهیین کالصوفیین
فی المشرب والاصطلاح،
خصوصًا المتاخرین منهم
الا ما یخالف مذهبهم

اور جاننا چاہئے کہ حکمائے الٰہیات مین
سے اشراقی مشرب اور اصطلاح مین
صوفیون کے مانند ہین، خصوصًا ان
مین سے پچھلے (اشراقی)، لیکن فرق
صرف ان مسائل مین ہے جنمین

مذهب اهل الاسلام، ولا — اشراقیہ کا مذہب، اسلام کے مذہب کے مخالف ہے

یبعد ان یوخذ هذا الاصطلاح — اور یہ کچھ بعید نہیں کہ یہ اصطلاح (تصوّف)

من اصطلاحهم، کما لا یخفی علی — انھی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو،

من تتبع کتب حکمة الاشراق — جیسا کہ اس شخص سے چھپا نہیں جسے اشراقی بیانات [illegible]

خیر یہ لوگ تو حلقۂ تصوّف سے باہر کے ہیں، شیخ فریدالدین عطار، جو مشہور صوفی ہیں، اپنے تذکرۃ الاولیاء میں شیخ ابوالحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ اور شیخ ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہیں،

تا بعد ازان طریقت (تصوّف) بفلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست۔ (ص ۲۰۷ گب، نصف ثانی)

دبستان المذاہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوّف کی شراب سے بدمست تھا، صوفیہ کے عقاید کے ضمن میں ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے،

از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ؛ کہ در عقائد صوفیہ صفیہ ہمانست کہ اشراقیان راست، اما صوفیہ اکنون عقائد برمز واشارات در آمیختہ اند تا نا اہل در نیابد، بر سنت انبیاء و اولیاء و قدمائے حکماء۔ (ص ۱۰۸، ۱۳ مبئی)

ان حوالوں سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوّف، فلسفۂ اشراق، جدید افلاطونی الٰہیات اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھارین ہین،

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک درحقیقت "فلسفیانہ تصوّف" تھا، اور وہ خود ایک "صوفی حکیم" تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

بھی جائزہ لے لین، بیرونی جیسے محرم راز کی زبانی ابھی سُن چکے ہو کہ حکمائے صوفیہ کو وجود کی بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی، اور وہ علتِ اولیٰ جس کو "الاوّل" (پہلا) اور "الحق" کہتے تھے اس کے وجود حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجود خیالی کے قائل تھے، خیام کے فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی اور وہ اس عقیدہ کا دل وجان سے کتنا معتقد تھا، علتِ اولیٰ سے تشبّہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالہ کلیات الوجود مین ملتی ہے، اور یہی تعلیم اخوان الصفا مین ہے، جیساکہ ابھی چند صفحے اوپر ہم "تشبّہ بالالٰہ والصعود الی ملکوت السماء والنظر الی الملاء الاعلیٰ" کے الفاظ مین نقل کر آئے ہین،

اس نے اپنے "پسندیدہ تصوّف" کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) مین ان لفظون مین کیا ہے،

"ایشان بتفکر و اندیشہ طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن و تہذیبِ اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئتِ بدنی منزہ کردند چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہائے آن بحقیقت در آنجا بگہ پیدا شود، بے ہیچ شکّے وشبہتے"

یہ اصول، یہ طرزِ کلام، یہ اصطلاح تمامتر اسکندرانی اشراقی الٰہیات یعنی جدید افلاطونی حکما کی ہے، اور بالکل یہی رنگ رسائل اخوان الصفا مین جھلکتا ہے، اور یہی فلسفیانہ تصوّف کی غایت ہے،

اسی طرح کمالاتِ انسانی کی انتہا "معرفت" کو قرار دینا جیساکہ خیام کے اس فقرہ سے

ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا،

"خداوندا مین نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی مجھے بخشدے، میری یہی معرفت

تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" (بیہقی و شہرزوری)

اسی مذہب و مسلک کی بولی ہے،

معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے، جیسا کہ اسکے رسالہ وصف الموصوف مین ہے

فمن وجد نفسه من المقصرین	تو جو اپنے آپ کو اس علم مین قاصر پائے
فی هذا العلم . . . و	. . . . . . تو
علیه بالریاضة التامة و	اوس پر کامل ریاضت اور
الاستعانة بحسن التوفیق	اللہ تعالے کے حسن توفیق کی مدد
من الله تعالیٰ،	مانگنا واجب ہے،

یہ تعلیم بھی وہین کی ہے،

خدا اور اس کی ذات و صفات اور نبوت و رسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات ہین جو اخوان الصفا کے رسالون اور بوعلی سینا کے اشارات و شفا مین ملتے ہین، جیسا کہ رسالہ کون و تکلیف مین اُس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثاغورث کے مسئلہ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو اس نے اپنے رسالہ کلیات الوجود مین ذکر کیا ہے، اس مسئلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی، جس کا ذکر انھون نے اپنے رسالہ حساب مین کیا ہے،

اس کی حکیمانہ توحید، اور ارواح وملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی مین ہے جو گو بوڈلین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخون مین نہین، مگر دوسرے نسخون مین ہے، اور وہ تمامتر خیام کے خیال کے مطابق ہے[1]،

حق جان جہان ست وجہان جملہ بدن | ارواح وملائکہ حواس این تن
افلاک وعناصر ومو الید اعضا | توحید ہمین است، دگرہا ہمہ فن

دوسرے حکمار کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے وقت جو دعا اسکی زبان پر تھی وہ یہ تھی،

اللھم تعرف انی عرفتك علی | خداوندا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
مبلغ امکانی، فاغفرلی، فان | امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے بخشدے،
معرفتی ایاك وسیلتی الیك | کہ میری یہی معرفت تیرے حضور مین [illegible]

اُسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود | قدر تو بقدر معرفت خواہد بود

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رُباعی مین ہی،

ساقی مے معرفت مرا کرمت است | در مشرب بے معرفتان معصیت است
بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ | مقصود ز آدمی ہمین معرفت است

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ "مین نے تجھکو اپنے امکان بھر جانا" یہ اشارہ ملتا ہے کہ

---

[1] دارالشکوہ نے مجمع البحرین مین، اسکو سعدالدین حموی المتوفی [illegible] کیطرف منسوب کیا ہے، ص [illegible] کلکتہ [illegible] [illegible]

وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا، اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے،
یہ عقیدہ اسکی ایک رباعی مین اس طرح ادا ہوا ہے،

کُنہ خردم در خور اثبات تو نیست	واندیشۂ من بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کے دانم	دانندۂ ذات تو بجز ذات تو نیست[1]

خدا کے عالم کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اسکی حسب ذیل رباعی مین یہ خیال کس خوبی
سے ادا ہوا ہے،

سرّم ہمہ دانا ے فلک می داند	کو موی بموی ورگ برگ میداند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی	با او چہ کنی کہ یک بیک میداند[2]

رسالۂ کون مین خدا ے تعالیٰ کا نام جن کو وہ الحق، الاول، الواجب، الحق الاول وغیرہ
الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام اور ادب سے لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ
کا فیضان ہین،

علیٰ تحقق وجود الحق الاول عنی الذی عنہ	اس "حق اول" پر جس سے ہر موجود
وجود کل موجود جل جلالہ"	کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اُسکے
وتقدست اسماءہ ولا الٰہ غیرہ	نام مقدس ہون، اور اس کے سوا
الذی فاضت الموجودات عنہ	کوئی دوسرا نہین، جس سے تمام موجودات
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی	نے اُس سلسلۂ ترتیب مین منظم ہو کر

[1] دلسینہ، و ابلی زکاویانی (۵۷) [2] دلسینہ، و مجموعۂ منتخبات دار المصنفین، در زینیلۂ

اقتضتها الحکمة الحقة بالبرہان (ص ۴۰۱، رسالۂ کون)

فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت بدلیل مقتضی ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکی طرف بعض منسوب رباعیون کو پڑھکر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا، اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہین، دوسرے رسالہ (ثلاثیہ اسئلہ) مین کہتا ہے،

والی اوصی کل من اعرفہ من الحکماء بتقدیس ذالک الجناب عن الظلم والشر (ص ۱۸۳)

اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین سے سمجھتا ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ اس بارگاہ ربانی کو ظلم و شر سے پاک کرے،

رسالۂ وصف و موصوف جو حقیقت مین وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر مین وہ کہتا ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات و الماہیات انما تفیض من ذات المبدء الاول الحق جل جلالہ علی ترتیب وفی سلسلة نظام وھی کلھا خیرات لاشر فیھا بوجہ من الوجوہ،

تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین حق تعالی سے جو مبدء اول ہے، ترتیب اور سلسلۂ نظام کیساتھ فائض ہوئی ہین، اور یہ سب کی سب خیر ہین، اُن مین شر کسی حیثیت سے کچھ نہین،

یہ خیالات اس کی اس رباعی مین تمامتر موجود ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود — وآن یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیرِ محض جز نکوئی ناید — خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود[1]

اسکی طرف ایک رُباعی منسوب ہے،

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست — بشکستنِ آن روانمی دارد مست
چندین سرِ و پاے نازنین از سرِ دست — از مہرکہ پیوست و بکین کہ شکست

مقصود یہ ہے کہ ایک سرشار شرابی کو ایک ذرا سے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہو جاتی ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہین کرتا، پھر کیونکر یہ ممکن ہے کہ پروردگارِ عالم جن نے یہ حسین سے حسین مخلوقات بنائی ہے وہ خود غصہ یا انتقام مین آکر اُس کو توڑ پھوڑ ڈالے،

اسی فلسفہ کی بناپر خیام مین مرجیئت[2] کے خیالات پاے جاتے ہین، یعنی یہ کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہین دیگا، گنہگارون کے تمام گناہ وہ اپنے کمال مہربانی سے معاف کر دیگا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہین، اور وہ خیرِ محض ہے،

خیام زبہرِ گنہ این ماتم چیست — وز خوردنِ غم فائدہ بیش و کم چیست
آن راکہ گنہ نکرد غفران نبود — غفران زبراے گنہ آمد غم چیست

آباد خرابات زمی خوردنِ ماست — خونِ دو ہزار توبہ در گردنِ ماست
گر من نکنم گناہ رحمت کہ کند[3] — کار آئیشِ رحمت از گنہ کردنِ ماست

---

[1] مطابق متن نسخہ بوڈلین۔ [2] مُرجیہ اسلام مین ایک فرقہ ہے، جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد تمام گناہ قیامت مین معاف ہوجائین گے بعض بڑے بڑے فقہا، اور محدثین اس فرقہ مین شمار کیے جاتے ہین،
[3] موافق متن نسخہ دلسینہ، بمبئی کے نسخون مین تیسرے مصرع مین "کہ" کی جگہ "چہ" ہے، وینفیلڈ مین چوتھا مصرع
رحمت ہمہ موقوف گنہ کردنِ ماست

ایزد چو گلِ وجودِ ما می آراست ‏ دانست زفعلِ ما چہ بر خواہد خواست

بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست ‏ پس سوختنِ روزِ قیامت ز کجاست[1]

نبوت ورسالت کے معنی اس کے نزدیک اس شخصیتِ کاملہ کے ہین، جو سنتِ عادلہ لیکر اس دنیا کے امن ونظام کو قائم کرتی اور اہلِ دنیا کو ملوثاتِ دنیا سے پاک کرکے حق تعالےٰ کی طرف دعوت دیتی ہے، اور وہ روحانی قوتون سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون کے آخر مین اس نے نبوت ورسالت کی یہی تشریح کی ہے، اور یہی فارابی کے رسائل اور ابو علی سینا کے اشارات مین ہے،

خیام جبر کا قائل تھا، جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرف حرف سے نمایان ہے، اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثۃ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے،

فلعل الجبریّ اقرب الی الحق فی بادئ ‏ شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ

الرّأیِ وظاہرِ النظرِ، ‏ قریب ہے،

یہی اسکی رباعیون مین بھی ہے، مثلاً

از رفتہ قلم ہیچ دگرگون نشود ‏ وز خوردنِ غم بجز جگر خون نشود

گر در ہمہ عمرِ خویش خونابہ خوری ‏ یک قطرہ ازان کہ ہست افزون نشود

مگر یہ پیشِ نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدلالات پر مبنی نہین، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے،

---

[1] مطابق کاویانی،

نیکی و بدی کہ در نہادِ بشر است | شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
با چرخ مکن حوالہ کاندر رہِ عقل | چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است

یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفۂ مشائیہ کے مطابق ہے، جس کی تشریح بو علی سینا نے کی ہے، گو آسمان کی گردش ہی سے مادی دنیا کے تمام انقلابات ہین، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے مین بالکل مجبور ہے،

الٰہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے،

۱- حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے،

۲- اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہو سکتا ہے، کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہونگے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہیگا، کہ اسکے فاعل اور اس کے فاعل کی دو حیثتین ہو کر اسکی وحدت باطل ہو جائیگی،

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے، جسکا نام عقل اول ہے،

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ علتِ تامہ سے معلول کا تخلف نہین ہو سکتا، جس وقت کسی شے کی علت تامہ پائی جائیگی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائیگا، چابی ہلنے کے ساتھ ہی فوراً تالا کھل جائیگا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علت تامہ ہے، اس کے وجود کیساتھ ہی اس کا معلول اول بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقلِ اول ہے، اب عقل اول مین دو حیثیتین ہین، ایک یہ کہ وہ علتِ اولی کی معلول ہے، اور علتِ قدیمہ کے ساتھ معلول

قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علتِ اولیٰ سے حادث ہوئی ہے اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہونگے، بنا برین عقلِ اول سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول پیدا ہوا، اسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور فلکِ دوم، اور عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ سوم، اور عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ چہارم، عقلِ خامس سے عقلِ سادس اور فلکِ پنجم، عقلِ سادس سے عقلِ سابع، اور فلکِ ششم، پھر عقلِ سابع سے عقلِ ثامن، اور فلکِ ہفتم، اور عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع اور فلکِ ہشتم، اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اور فلکِ نہم، فلکِ نہم کو حرکت لازم تھی، حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادہ کا وجود ہوا، اور اس مین حرکت اور انقلاب اور ترکیب وامتزاج اور کون وفساد کا آغاز ہوا، اور دنیا کی رنگا رنگ ہستیون کا وجود ہوا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا،

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالہ **کلیات الوجود** مین پوری طرح کی ہے اور اس سلسلۃ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار اور بعض فارسی رباعیات مین بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار مین جنکو بیہقی اور شہرزوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے،

یدبّر لی الدنیا بل السبعۃ العلیٰ	میرے لیے کل دنیا، بلکہ ساتون ستارگانِ بلند فلکی
بل الافق الاعلیٰ اذا جاش خاطری	مصروفِ تدبیر ہے، جب میرا دل جوش مارے

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے،

الیس قضی الافلاک فی دورانہا — کیا آسمانوں نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کردیا

تعید الی نحس جمیع المساعد — کہ وہ تمام نیک بختیون کو بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

یہ آلہیات کے وہی خیالات ہین، اور آج بھی گردشِ فلک کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جز ہے،

عقول، نفوس، افلاک، اور موالید ثلاثہ اس کے نزدیک مبدءِ اوّل (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہین، اور اسکی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جز جانتا ہے،

چنانچہ کلیات الوجود مین کہتا ہے۔

"واین قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید، وعلت وجود او اند، نہ از جنس او ایزد جل جلالہٗ"

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہین بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہد خشک فلاسفرون کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہین ان کی حرف حرف تائید اسکے عربی شعر سے ہوتی ہے،

اصوم عن الفحشاء جہرًا و خفیۃ — مین علانیہ اور چھپ کر برائی سے روزہ رکھتا ہون (یعنی باز رہتا ہون)

عفافًا و افطاری بتقدیس فاطری — اپنی عفت و پاکدامنی کی خاطر، اور میرا افطار یہ ہے کہ خالق کی تقدیس کرون

[1] شہرزوری مین یہ پہلا مصرع اس طرح ہے،
الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان — کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم مین یہ فیصلہ نہین کردیا
میرے خیال مین قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ اس کے خیالات سے اسی مین تطابق ہوتا ہے،

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وہ جنت کے حصول یا خدا کے لیے نہین، بلکہ عفت نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان کے حکما کے یہان تکمیلِ نفس ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفس انسانی تمامتر ناقص ہے، اس عالمِ امکان مین یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علومِ عالیہ اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے، اور جو علوم اور اخلاق اُس کو حاصل ہوتے ہین، اُن کا نام "ملکاتِ نفسانیہ" ہے، یہی ملکاتِ نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی جنت یا دوزخ ہین، اگر اچھے ملکات ہین تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنت ہے، اور اگر برے ہین تو اس کو افسوس و حسرت و ندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہیگا، یہ اُس کی دوزخ ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود[1] | قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
درحسن صفت کوش کہ در روزِ جزا | حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

---

[1] یہ رباعی مطبوعات کاویانی و دونفیلڈ و گلزار حسنی و کارخانہ محمدی بمبئی، اور نسخۂ قلمی لیسنہ مین موجود ہے، مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین چوتھے مصرع کا پہلا لفظ "نشر" ہے جو بے معنی ہے، کاویانی، ونفیلڈ اور لیسنہ مین یہ لفظ حشر ہے جو صحیح ہے، مگر ونفیلڈ، لیسنہ اور بمبئی کے نسخون مین پہلے اور چوتھے مصرعون کا قافیہ ایک ہے، یعنی "صفت" شاید اہل فن کو اس مین کچھ عذر ہو، کاویانی نسخہ مین یہ مصرع اس طرح ہے جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع

"فردا کہ جزاے شش جہت خواہد بود"

مگر معنی مین تکلف پیدا ہو جاتا ہے شاید کہ "شش جہت" کے بجاے "ہر جہت" زیادہ با معنی ہو، مجموعۂ منتخبات اشعار دار المصنفین مین بھی "شش جہت" ہے، مگر اس مین یہ رباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے، اور اس کا پہلا مصرع یون ہے۔ "فردا کہ حساب شش جہت خواہد بود"

رسالۂ کلیات الوجود مین وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظون مین پیش کرتا ہے،

"اکنون چون ما شریف ترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس را جنس نفس و عقل یکیست و این دیگر ارباب متوسط است و از او یگانہ و از ایشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران خود دور نماند، زیرا کہ عذاب مقیم باشد"

مقصود یہ ہے کہ مبداء اول سے قریب عقل ہے، اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور عقول اپنے مبداء اول یا علت اولی یعنی خالق سے کمال مین مشابہت رکھتے ہین، اس لیے انسانون کو کمال مین عقول فلکی

برتر ز سپہر خاطرم روز نخست — لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست

پس گفت مرا معلم از رائے درست — لوح و قلم و بہشت و دوزخ باتست

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے،

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت — ترسندۂ دوزخ اند و جویائے بہشت

آنکس کہ ز اسرار خدا باخبر ست — زین تخم در اندرون دل ہیچ نہ کشت

اسرار خدا سے مقصود اسکی جمالی صفتین ہین، یعنی اس کا رحم و کرم، اور مغفرت و بخشش،

چنانچہ انھین معنی مین اسکی یہ رباعی ہے،

با رحمت تو من از گنہ نا اندیشم — با توشۂ تو ز رنج رہ نا اندیشم

گر لطف تو ام سفید رو گرداند — یک ذرہ ز نامۂ سیہ نا اندیشم

(وینفیلڈ و کاویانی و بمبئی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹) سے مشابہت حاصل کرنی چاہئیے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدء اول کے بالطبع مشابہ ہین، اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت، اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے،

خیام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا مین کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہین جنکی شراب کو لوگون نے شراب معرفت سمجھا ہے، لیکن ایک بد قسمت خیام ایسا ہے کہ اُسکی شراب کو دوست و دشمن سب یہی بھٹی والی شراب سمجھتے ہین، اور انھون نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رند میخوار تھا، جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر ادھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالون کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟

ہرچند کہ اسمین کوئی کلام نہین کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امرا، بلکہ بعض اہل علم بھی چھپکر شراب پیتے تھے[1]، اور اسکی صورت یہ تھی کہ اہل عراق کی فقہ اور مذہب حنفی مین نبیذ یعنی وہ افشردہ جس مین ہنوز نشہ اور سُکر نہ پیدا ہوا ہو مثل شربت کے اُس کا پینا جائز ہے، سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے[2]، وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے، لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول،

---

[1] زکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم مین مذکور ہے،
[2] اسی زمانہ مین ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی جس کی کتاب صوان الحکمۃ مشہور ہے، اس کے حال مین شہرزوری نے لکھا ہے، وکان یتناول من الشراب المختلف علی مذهب ابی حنیفة لکونه حنفیا [illegible]

بہ نیم بیضہ چو سلطان ستم روا دارد
زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

امرا اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے نشئ شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموما منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن مین شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہین، امیر کیکاوس نے (۴۷۵ھ مین) اپنے قابوس نامہ مین جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہان فرزند دلبند کو اور باتین سکھائی ہین، شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہین، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروز نامہ کے نام سے منسوب ہے، اُس کے چودھوین باب مین شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرۂ خوارزمشاہی جو سلطان علاؤالدین خوارزمشاہ (۵۶۸ھ۔ ۵۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے اُس کے مقالۂ چہارم، بخشِ اول، کتاب سوم مین "غرضِ خردمندان در شراب" کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کیخسرو سلجوقی کے عہد مین ۶۰۱ھ مین ابوبکر محمد بن علی راوندی نے راحۃ الصدور و آیۃ السرور کے نام سے سلجوقیون کی جو تاریخ لکھی ہے، اُس کے آخر مین (ص ۴۱۶ سے ۴۲۲ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل و تحریم خمر، بیان تحلیل مثلث و اشعار در وصف شراب، و منفعتہا، و مضرتہائے شراب کا بیان ہے۔

خود خیام کی زندگی مین عربی کے مشہور ادیب و عالم ابوالحسن علی بن حسن باخرزی، (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر کے نام سے شعرا کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس مین جام و بادہ کی بزمِ رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہین، حالانکہ وہ نظام الملک جیسے

متقی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے۔ باخرزی اس کتاب میں اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اس کو اپنی لخت جگر اولاد کی طرح پیارا تھا اور جو اس کا د قرینی علی الشراب، ہم پیالہ بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

ودارت في المجلس كاس متلاطمة
اور مجلس میں اُن موجیں مارنے والے پیالوں

الامواج، مائية الجوهر نارية
کا دور ہوا جنکا جوہر آبی اور مزاج آتشین تھا

المزاج، فتبادر بها جماعة الشرب
تو پینے والوں کی جماعت نے اُن پر چھاپا مارا،

وجعلوا نعالهم اقراطاً للانامل
اور اپنے جوتوں کو اپنی انگلیوں کی بالیاں

بداراً الى الباب ومد اليها
بنا کر (یعنی جلدی میں جوتے ہاتھ میں لیکر)

راحته وقرع بها جبهته و
دروازہ کی طرف جھپٹکر بھاگے، لیکن یہ شخص

عمر بطول مقامه في المجلس
اُسی طرح بیٹھا رہا، اُس نے اپنا ہاتھ بڑھایا

جنبته. فقلت
اور اُس پیالے سے اپنی پیشانی ٹھوکی اور مجلس

میں دیر تک بیٹھکر اپنے پہلو کو آباد کیا، تو میں نے

یا حبذا الكاس لا يستطيع حاملها   يمشي ولا اشجع الشراب يقربها

ہاے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہیں سکتا   اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اسکے قریب نہیں جا سکتا

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ چھپکر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے؛ یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے عصر (۵۹۹ھ) کے پس و پیش زمانہ میں شراب

کی مدح و توصیف میں اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ

"و در وصفِ شراب ہیچ بابے نہ گذاشتند تا بدانجا کہ در وصف ظرفہاے آن بتازی و پارسی شعرہا گفتہ اند" (صفحہ ۴۲۵ گب)

خیام کے کمسن معاصر حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ میں شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی محمد بن منصور کی مدح میں جو ترکیب بند لکھا ہے، اسمیں قاضی القضاۃِ خراسان کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہیں، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب میں کہتے ہیں کہ اگر میں مست شراب ہو کر حکمت پاؤں تو بے عقل گدھا کیوں نہ بنجاؤں، اس حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہیں،

وآنگہ گفتی کہ در تو ہیچ حکمت نیست زانک	چون حکیمانت نہ بینم ساعتی مست و خراب
گویم او را بلہ کہ تا من خر بوم بس بیخرد	خاک بر سر حکمتی را کو نپاید بے شراب

(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی، صفحہ ۱۳۱)

لیکن حقیقت میں یہ ریا کار حکیموں کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیموں نے ہمیشہ شراب خواری کو بیخردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے، اور اس سے کلیۃً پرہیز کیا ہے، ابو العلاء معری المتوفی سنہ ۴۴۹ھ جو پانچویں صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا، اور عربی میں رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جنمیں خیام کی طرح اُس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کئے ہیں، اُس نے اپنے اشعار میں ہمیشہ اسکی ہجو اور مذمت کی ہے،

بہرحال چونکہ آب و ہوا اور ساری فضا مین شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لیکر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بولتا ضرور تھا، اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جزو بنگئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب مین شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار مین بعض عرب عیسائی شعراء داخل تھے، ان مین مشہور نام اخطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دور آیا تو یہ رنگ اور تیز ہوگیا، اور خصوصیت کیساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابونواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اُس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہین، فارسی شاعری اسی زمانہ مین پیدا ہوئی اس لیے اُس کو تو گھٹی ہی مین شراب ملی، چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور ہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی، اور آج بادۂ وطن ہے، وہ لوگ جنھون نے شراب کبھی چھوئی بھی نہین، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظون مین اس کا خیالی لطف ضرور اٹھا لیتے تھے، یہان تک کہ بارہوین صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہرچند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ۔۔۔ بنتی نہین ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابوسعید ابوالخیر جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے، انکی زبان مین بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے۔ کہتے ہین،

زان مے کہ عزیز جانِ مشتاقان ست (کریمی لاہور ۳۸) ۔۔۔ یک جرعہ بصد ہزار جان نتوان یافت

زان مے خوردم کہ روح پیمانۂ اوست ۔۔۔ زان مست شدم کہ عقل دیوانۂ اوست

(ایضاً ۴۴)

گرسجۂ صد دانہ شماری خوب ست (کریمی لاہور ۵۴) درجام مے ازکف نگذاری خوب ست

راہیست ز کعبہ تا بمقصد پیوست ازجانب میخانہ رہِ دیگر ہست

امارہ میخانہ ز آبادانی (" " ۶۳) راہیست کہ کاسہ ای و دست بہ ست

اسی طرح اور دوسرے سخنگو صوفیانِ صافی کے میکدۂ سخن مین بھی یہ جوشِ مستی نظر آتا ہے،

اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کونسی شراب ہے، اس کے ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجیے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار ہین اُن مین سے کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر کیا معنی اشارہ تک نہین کیا ہے، یہانتک کہ کاتب صفہانی قفطی اور ابن دایہ جو خیام کے دشمن تھے، اور جنھون نے اس پر الحاد و طبیعت پرستی کا الزام لگایا ہے، انھون نے بھی اسکے اس "وصف" کا تذکرہ نہین کیا ہے، اب صرف رباعیات کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعیین بہت کچھ مشکوک ہے، اُس کو بادہ نوش کہنا مشکل ہے، اُس کی رباعیون کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے، تو بھی یہ عامیانہ خیال درست نہین کہ اسکی ہر رباعی مین شراب سے وہی "تلخوش" مراد ہے، جو صوفیون کے محاورہ مین "ام الخبائث" ہے، اس لیے اسکی ہر اس رباعی کو جس مین بادہ و جام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا شراب خانہ خمار نہین کہہ سکتے،

خیام کے میکدۂ سخن مین شراب کی جتنی بوتلین ہین، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی ہے کہ وہ یکسان نوعیت کی نہین ہین، اسکی خمریہ رباعیان عموماً حسب ذیل چار عنوانون پر منقسم ہین چنانچہ ہم ذیل مین اُن تمام رباعیون کو جو خیام کیطرف منسوب ہین صحیح مانکر انپر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہین

شراب عاریت — سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعۂ رُباعیاتِ خیام مین جو خمریہ رُباعیان ہین کیا وہ حقیقت مین اسی "بدمست" شاعر کی ہین؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو، وہ اس جرم کا مجرم نہین قرار پاسکتا۔ "آوارہ گرد رُباعیات" جو خیام اور دوسرے شعراء کے مجموعون مین یکسان ملتے ہین اور اُن کی اصلی ملکیت کا فیصلہ اب کسی عدالت سے نہین ہو سکتا اُن کی تعداد گو سو سے زیادہ ہے، مگر اُن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن کی بڑی تعداد خمریات کی ہے، یہ مُفت کی شراب خیام کے خمکدہ مین آکر کیونکر شامل ہوگئی؟ یہ معما حل طلب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اُس نے وہ پیالہ خیام کے میکدہ مین لاکر رکھدیا، چنانچہ خیام کے خمریات مین تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیان شامل ہین، جنکی نسبت مشکوک، اور ملکیت مجہول ہے،

ژوکووسکی نے خیام کی (۸۲) مشکوک آوارہ گرد رُباعیان جمع کی ہین، اُن مین (۳۳) رُباعیان، یعنی قریبًا نصف حصہ خمریات سے متعلق ہین، یہ رُباعیان مختلف شعراء کی طرف نسبت رکھتی ہین، اور بااینہمہ یہ سب خیام کے نامۂ اعمال مین داخل کردیگئی ہین اور وہ حسب ذیل ہین؛

آمد سحری ندا ز میخانۂ ما	۱	کے رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ زمی		زان پیش کہ پر کنند پیمانۂ ما
چون عہدہ نمی شود کسی فردا را	۲	حالی خوش کن تو این دلِ شیدا را
می نوش بنور ماہ، ای ماہ کہ ماہ		بسیار بگردد و نیابد ما را
عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا	۳	دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا

در هشیاری غصهٔ هرچیز خوریم چون مست شویم هرچه باداباد

مائیم نهاده سر بفرمان شراب ۴ جان کرده فدای لب خندان شراب
هم ساقی ما حلق صراحی در دست هم بر لب ساغر آمده جان شراب

امروز که نوبت جوانی من است ۵ می نوشم از آن که کامرانی من است
عیبش مکنید از آنکه تلخ است خوش است تلخ است از آن که زندگانی من است

می در کف من نه که دلم در تابست ۶ وین عمر گریزپای چون سیمابست
برخیز که بیداری دولت خوابست برخیز که آتش جوانی آبست

می خوردن من نه از برای طربست ۷ نز بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که ز بیخودی برآرم نفسی می خوردن و مست بودنم زین سبب است

ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست ۸ بی بادهٔ ارغوان نمی توان زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست

چون بلبل مست راه در بستان یافت ۹ روی گل و جام باده را خندان یافت
آمد بزبان حال در گوشم گفت دریاب که عمر رفته را نتوان یافت

مهتاب بنور دامن شب بشکافت ۱۰ می خور که دمی چنین نتوانی یافت
خوش باش و براندیش که مهتاب بسی اندر سر خاک یک بیک خواهد تافت

من می خورم و هر که چو من اهل بود ۱۱ می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست گر من نخورم علم خدا جهل بود

حالِ گل و مل باده پرستان دانند ١٢ نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبران معذوراند ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

زان پیش که نامِ تو ز عالم برود ١٣ می خور که چو می رسد ز دل غم برود
بکشای سر زلف بتے بند ز بند زان پیش که بند بندت از هم برود

عمرت تا کے بخود پرستی گذرد ١٤ یا در پئے نیستی و هستی گذرد
می نوش که عمری که اجل در پئے اوست آن به که بخواب یا بمستی گذرد

گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود ١٥ وانجا می ناب و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست آخر نه بعاقبت همین خواهد بود

می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد ١٦ واندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی که ازو یکمن بخوری هزار علت ببرد

می خواره اگر غنی بود عور شود ١٧ وز عربدهٔ اش جهان پر از شور شود
در حقهٔ لعل باز ان زمرد ریزم تا دیدهٔ افعیِ غمم کور شود

هان تا ننهی بر تنِ خود غصه و درد ١٨ تا جمع کنی سیم سفید و زر زرد
زان پیش که گردد نفس گرمِ تو سرد با دوست بخور که دشمنت خواهد خورد

ایامِ جوانی است شراب اولیٰ تر ١٩ با خوش پسران بادهٔ ناب اولیٰ تر
این عالمِ فانی چو خراب است بآب از باده درو مست و خراب اولیٰ تر

آن لعل در آبگینهٔ ساده بیار ٢٠ وان محرم و مونسِ هر آزاده بیار

چون میدانی که عالمی آمده خاک ... بادیست دوروز بگذرد، باده بیار

۲۱ برروی گل از ابر نقابست هنوز ... در طبع دلم میل شرابست هنوز
در خواب مرو چه جای خوابست هنوز ... جانا می خور که آفتابست هنوز

۲۲ کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز ... تکبیر همی زنیم بر پنج نماز
هر جا که صراحیست ما را بینی ... گردن چو صراحی سوی آن کرده دراز

۲۳ این صبح دمید و دامن شب چاک ... برخیز و صبوح کن چرائی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمد ... او روی بما کرده و ما روی بخاک

۲۴ آن به که بجام باده دل شاد کنیم ... وز آمده و گذشته کم یاد کنیم
وین عاریتی روان زندانی را ... یک لحظه ز بند عقل آزاد کنیم

۲۵ در پای اجل چو من سرافگنده شوم ... در دست اجل چو مرغ پرکنده شوم
زنهار گلم بجز صراحی مکنید ... باشد که ببوی می دمی زنده شوم

۲۶ صبح است دمی بر می گلرنگ زنیم ... وین شیشهٔ نام و ننگ بر سنگ زنیم
دست از امل دراز خود باز کشیم ... در زلف دراز و دامن چنگ زنیم

۲۷ من باده خورم ولیک مستی نکنم ... الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود ... تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم

۲۸ هرگه که درین سبزه طربناک شویم ... مانندهٔ سبزه خنگ افلاک شویم
با سبزخطان سبز خورم در سبزه ... زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

آن جسم پیالہ مین بجان آبستن ۲۹ ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم بادہ از غایت لطف آبیست بآتش روان آبستن

ساقی می خوشگوار بر دستم نہ ۳۰ وان بادہ چون نگار بر دستم نہ
آن می کہ چو زنجیر بہ پیچند بہم دیوانہ و ہوشیار بر دستم نہ

افتاد مرا بامی و مستی کاری ۳۱ خلقم بچہ میکنند ملامت باری
ای کاش کہ ہر حرام مستی کردی تا من بجہان ندیدمی ہشیاری

ای گل تو بروی دلربا می مانی ۳۲ وی مل تو بلعل جانفزا می مانی
ای بخت ستیزہ گار ہردم با من بیگانہ تری و آشنا می مانی

شمع است شراب ماہتاب ای ساقی ۳۳ شاہد بنی چو لعل ناب ای ساقی
از خاک بگو این دل پر آتش را بر باد مدہ بیار آب ای ساقی

یہ تمام رباعیان خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز و تند شراب ہین، مگر جب اُن کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمامتر مشکوک ثابت ہوتا ہے، تو اُن سے جو لکی ہین، اُن کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہو سکتا ہے،

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسکی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتین ہین، ایک بالکل سادہ و معصوم ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ مین شراب کی آمیزش کر دی گئی ہے، اب نہین معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کیا ہے، مطبوعۂ کادیانی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

۱

صحرا رخِ خود با بر نوروز بشست | برخیز بجام بادہ کن عہد درست
با سبزہ خطی بسبزہ زاری می خور | بریاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست

یہ مطبوعات بمبئی مین یون ہے،

صحرا رخِ خود ز ابرِ نوروزی شست | ۲ | این دہرِ شکستہ دل بہ تو گشت درست
مین سبزہ خطی و سبزہ زاری دمی | ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تو رست

پھر یہی رباعی دیسنہ کے قلمی نسخہ مین ایک اور طرح سے بھی ہے،

صحرا رخِ خود با بر نوروز بشست | ۳ | وین دہرِ شکستہ دل بتو گشت درست
مین سبزہ خطی بسبزہ زاری می بین | ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قرارت مین "جامِ بادہ" اور کسی "سبز خط" کے ساتھ کسی "سبزہ زار" مین معروف
مے نوشی" ہونے کی تعلیم ہے، تاکہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جسکی خاک سے یہ سبزہ اگا ہ
دوسری مین ابر نوروز سے صحرا کے منہ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہوجانے کا گو ذکر
ہے، مگر نتیجہ مین صرف "سبزہ زار" اور "سبزہ خط" اور "می" کے نام رہ گئے ہین، نوشا نوش ا
گرمیِ جوش ا کا ذکر نہین، اور تیسری مین ان مین سے کچھ نہین بچا تا اور مضمون سراسر فنا و انقلاب
حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل مین کیا کہا تھا، اور بادہ پرستون
نے اس کو کیا کر دیا،

شرابِ اخلاص | خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل مین بند ہے، چونکہ زہاد و عباد ک

نزدیک بادہ و می، رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی اور یہ زہّاد و عبّاد تمامتر تلبیس و مکر و زور و فریبِ خلق مین مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعرا مین یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکوکاری کے معنون مین، اور تسبیح و سجّادہ و دستار کو جو زہّاد و عبّاد کی ظاہر فریب علامات ہین، تلبیس و نفاق کے معنون مین بولین خیّام کی بھی بہت سی رباعیون مین یہی شراب بھری ہے،

ما افسرِ خان و تاجِ کے بفروشیم — ۱ — دستارِ قصب بہ بانگِ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است — ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

تا بتوانی میل برندان می کن — ۲ — بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنانِ عمرِ خیّامی — می میخور و رہ میزن و احسانی کن

دل فرق نمی کند ہمی دانہ ز دام — ۳ — رایش بسبحیست و رایش بجام
با این ہمہ ما و می و معشوق مدام — در میکدہ پختہ بہ کہ در صومعہ خام

با تو بخرابات اگر گویم راز — ۴ — بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
ای اوّل و آخر خلقان ہمہ تو — خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

سنت مکن و فریضہا را بگذار — ۵ — دین لقمہ کہ داری ز کسان باز مدار
غیبت مکن و دلِ کسے را مآزار — در عہدۂ آن جہان منم بادہ بیار

آنانکہ اساسِ کار بر زرق نہند — ۶ — آیند و میانِ جان و تن فرق نہند
بر فرق نہم خروسِ می را بس ازین — گر ہمچو خروس ارہ بر فرق نہند

آنہا کہ کشندۂ نبیذِ نابند ۷ وآنہا کہ بشب ہمیشہ در محرابند

برخشک کسی نیست ہمہ در آبند بیدار یکیست، دیگران در خوابند

یہ کل رباعیان بوڈلین نسخہ سے ہین،

عمریست کہ مداحیِ می وردِ منست ۸ واسباب می است آنچہ در گردِ منست

زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

(دوینہ)

عقل سے مراد ہشیاری ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری اور عدمِ مستی پر ناز ہے، جو اسکی استاد ہے تو ہم رندون کے نزدیک عقل و ہشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگرد ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر،

یکجرعۂ می زملکِ کاؤس خوش است ۹ وز تختِ قباد و ملکِ طوس خوش است

ہر نالہ کہ عاشقی برآرد بسحر از نعرۂ زاہدانِ سالوس خوش است (دوینہ)

می خوردن و گردِ نیکوان گردیدن ۱۰ بہ زانکہ بزرق زاہدی ورزیدن

گر عاشق و مست دوزخی خواہد بود پس روی بہشت کس نخواہد دیدن (مکادیانی)

خشتِ سرِ خم زملکِ جم خوشتر ۱۱ بوی قدح از غذای مریم خوشتر

آہِ سحری ز سینۂ خماری از نالۂ بوسعید و ادہم خوشتر (")

ننگی است بنامِ نیک مشہور شدن ۱۲ عار است ز جورِ چرخ رنجور شدن

خمار بہ بوی آبِ انگور شدن بہ زانکہ بزہدِ خویش[1] مشہور شدن (")

---

[1] اس رباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہین،

من بادہ خورم ولیک مستی نکنم ۱۳ الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم زمی پرستی چہ بود تا ہچو تو خویشتن پرستی نکنم

ای مفتیِ شہر از تو پر کار تریم ۱۴ با این ہمہ مستی از تو ہشیار تریم
تو خونِ کسان خوری و ماخونِ رزان انصاف بدہ کدام خونخوار تریم

ما خرقۂ زہد در سرِ خم کردیم ۱۵ وز خاکِ خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درونِ میکدہ دریابیم عمری کہ درونِ مدرسہ گم کردیم

تا چند ملامت کنی ای زاہدِ خام ۱۶ ما رند و خراباتی و مستیم مدام
تو در غمِ تسبیح و ریا و تلبیس ما با می و مطربیم و معشوقہ بکام

از بادہ شود تکبر از سر ہا کم ۱۷ وز بادہ شود گشادہ بندِ محکم
ابلیس اگر ز بادہ خوردے یکدم کردی دو ہزار سجدہ پیشِ آدم

بادۂ حقیقت | خیام کے پیالہ مین ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام "بادۂ حقیقت"
ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت (روحِ حق، جذبۂ روحانی، اور معرفتِ قلب) کے معنون
مین بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو یہی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہین ذ
ذرا اس مئے صافی پر ایک نظر ڈالین کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جا سکتی ہے؟ اُسکا
مجاز خود اسکی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے،

قرآن کہ مہین کلام خوانند او را ۱ گہ گاہ، نہ بر دوام خوانند او را
در خطِ پیالہ آیتے ہست مقیم کاندر ہمہ جا مدام خوانند او را

اس رباعی کی بنیاد گو "مدام" کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہین، اور شراب کے بھی ہین، اسی طرح "خوانند" کے معنی پڑھنے کے بھی ہین اور نام لینے کے بھی ہین، پیالہ مین شراب کے پیمانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے، تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہوسکے اور پینے والا اندازہ سمجھکر پئے، اب اس مطلب مین کہ قرآن جس کو "کلام پاک" کہتے ہین، لوگ اُس کو کبھی کبھی پڑھتے ہین، ہمیشہ نہین، لیکن شراب کے پیالہ مین جو خط ہے اُس مین ایک آیت ہے، جس کو لوگ "مدام" پڑھتے ہین یا جس کو "مدام" (شراب) کہتے ہین، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہین، اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رُباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شرابِ معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ ہے کہ قرآن ایسا کلام الٰہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہین، مگر عارف کے سینہ مین جو صحیفۂ دل ہے جسمین آیتِ الٰہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہے، اسکو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے،

می خور کہ ز تو کثرتِ علت بہ برد	و اندیشۂ ہفتاد و دو ملت بہ برد
پرہیز مکن ز کیمیاے کہ ازو	یک جرعہ خوری ہزار علت بہ برد

۲

علت دو معنون مین آتا ہے، ایک سبب کے معنی مین، اور دوسرے بیماری کے معنی مین، پہلے مصرع مین سبب مراد ہے اور چوتھے مین بیماری، ظاہر ہین کو دنیا مین ہزارون متفرق اسباب و علل کار فرما نظر آتے ہین، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت مین بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت مین بھی اُس کو حقیقی اور اصلی علۃ العلل ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس کے سوا دوسرے اسباب وعلل، ثانوی، اور یہی ایک اصلی علۃ العلل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول ومحکوم معلوم ہوتے ہیں، اگر کسی کو یہ حقیقی علۃ العلل نظر آنے لگے، تو دوسرے ثانوی اسباب وعلل جو عام لوگوں کو اصلی معلوم ہوتے ہیں محض فریب نظر آنے لگیں،

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے، اور بہتر فرقوں کے اختلافات مٹ جائیں، اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک وتذبذب) کی ہر بیماری دور ہوجائے کونسی شراب ہوسکتی ہے؟

زان می کہ حیات جاودانی ست بخور ۳ سرمایۂ لذتِ جوانی ست بخور

سوزندہ چو آتش ہست لیکن غم را سازندہ چو آبِ زندگانی ست بخور

وہ شراب جس سے "حیاتِ جاودانی" ملے، خانۂ خمار کی شراب نہیں ہوسکتی، یہ صرف عرفان وعشقِ حقیقی کی شراب ہوسکتی ہے، جس کو کوئی پاکر حیاتِ جاودانی پاسکتا ہے، اور جو ہر فانی کے غم کو جلاکر، باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے،

ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر ۴ برخود درِ نام وننگ بستیم دگر

عیبم مکنید اگر کنم بے خودئے کز بادۂ عشق مست ہستیم دگر

اس میں تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہی،

من ظاہر نیستی وہستی دانم ۵ من باطنِ ہر فراز وپستی دانم

با این ہمہ از دانشِ خود شرمم باد گر مرتبہ ورائے مستی دانم

اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا

نہین، شراب ظہور کا نتیجہ ہے،

یہ پانچ رُباعیان بوڈلین نسخہ کی ہین، دو اور رُباعیان ویسنہ کے نسخہ کی ہین، اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین بھی موجود ہین ،

آن بادہ کہ قابلِ صورہاست بذات ۶ گاہے حیوان می شود و گاہے نبات
تاظن نبری کہ نیست گردی، ہیہات موصوف بذاتست اگر نیست صفات

سیال چیز کی خود کوئی شکل نہین ہوتی، جس ظرف مین رکھو وہی شکل پیدا ہوجائے گی، شرابِ سیال کو پیالہ، صراحی، جرّہ، خم جس ظرف مین رکھو ویسی ہی صورت اختیار کریگی، اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجودِ مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتون مین جلوہ گری کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجودِ مطلق حیوان کے قالب مین حیوان، نباتات کے قالب مین نبات اور انسان کے قالب مین انسان بنجاتا ہے، عالم کے یہ گوناگون موجودات اُس کے صفات اور شئون کے مختلف مظاہر ہین، اگر یہ مظاہر کُل کے کُل فنا بھی ہوجائین، تو بھی وجودِ مطلق فنا نہین ہوسکتا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ آپ موصوف ہوکر قائم رہیگا،

روحی کہ منزہ است ز آلایشِ خاک ۷ مہمانِ تو آمدست از عالمِ پاک
میدہ تو بباد ہٴ صبوحی مددش زان پیش کہ گوید انعم اللہ مساک
(کاویانی)

عالمِ بالا کی وہ پاک وصاف روح، جو اس عالمِ ارضی مین انسانون کے پاس مہمان اتری ہے، کیا اُس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھون کی کھچی ہوئی بادہٴ صبوحی سے ہوسکتی ہے، یا اُس بادہٴ سحری سے جس کی مستی کا اتار قیامت تک ممکن نہین،

کاویانی مین ہے،

ما عاشق و آشفتہ و مستیم امروز ۸ در کوی بتان بادہ پرستیم امروز

از ہستیِ خویشتن بکلی رستہ پیوستہ بمحرابِ الستیم امروز

محرابِ الست مین بیٹھکر جو شراب پی جاسکتی ہے، وہ غور کیجئے کونسی ہوسکتی ہے؟

دوامِ بیخودی | خیام کی اکثر خمریات کا ماحصل، ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر مین ادا ہوسکتا ہے،

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیے

خیام کی اکثر خمریہ رباعیون کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب، فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی، اور رضا بتقدیر کی شراب ہے، کہ نہ ہمارے غور و فکر اور جد و جہد سے کوئی ناقابلِ حل پیچیدگی حل ہوسکتی ہے، نہ آج کی مشکل دور ہوسکتی ہے، اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے،

می خوردنِ من نہ از برای طرب است ۱ نز بہر نشاط و ترکِ دین و ادب است

خواہم کہ دمے ز خویشتن باز رہم[1] می خوردن و مست بودنم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت ۲ در پردۂ اسرارِ خدا خواہی رفت

خوش باش ندانی ز کجا آمدہ، می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

[1] موافق متن کاویانی برلن نمبر ۶۰، بمبئی گلزارحسنی مین اس کا تیسرا مصرع یون ہے، ع
"خواہم کہ بہ بیخودی برآرم نفسے"
نسخۂ دینہ مین دوسرے مصرع مین "نشاط" کی جگہ "فساد" ہے اور چوتھے مصرع مین بمبئی کی طرح "زان" کی جگہ "زین" ہے،

۳
می خور که تنت بخاک در ذرّه شود ۔ خاکت پس ازان پیاله وجره شود
از دوزخ و از بہشت فارغ می باش ۔ عاقل بچنین خبر چرا غرّه شود

۴
می ده که دل ریش مرا مرہم اوست ۔ سودازدگان عشق را ہمدم اوست
پیش دل من خاک یکے جرعه بہاست ۔ از چرخ که کاسهٔ سر عالم اوست

۵
چون عمر ہمی رود چه بغداد و چه بلخ ۔ پیمانه چو پر شود چه شیرین و چه تلخ
می خور که پس از من و تو این ماه بسے ۔ از سلخ بغرّه آید از غرّه بسلخ

۶
مائیم و می و مصطبه و تون خراب ۔ فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر دُردِ شراب ۔ آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب

۷
در پردهٔ اسرار کسے را ره نیست ۔ زین تعبیه جان ہیچ کس آگه نیست
جز در دل خاک ہیچ منزلگه نیست ۔ می خور که چنین فسانها کوته نیست

۸
می خور که بزیر گِل بسے خواہی خفت ۔ بے مونس و بے حریف و بے ہمدم و جفت
زنہار بکس مگو تو این راز نہفت ۔ ہر لاله که پژمرد نخواہد بشگفت

۹
اندر رہِ عقل پاک می باید شد ۔ در چنگ اجل ہلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو فارغ منشین ۔ آبے در ده که خاک می باید شد

۱۰
این قافلهٔ عمر عجب می گذرد ۔ دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری ۔ در ده قدح باده که شب می گذرد

۱۱
زان پیش که بر سرت شبخون آرند ۔ فرمائے که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زرنهٔ ای غافلِ نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند

۱۲

هر جرعه که ساقیش بخاک افشاند — در دیدهٔ گرم آتشِ غم بنشاند
سبحان الله تو باده می پنداری — آبی که ز صد درد دلت برهاند

۱۳

برخیز و دوای این دلِ تنگ بیار — آن بادهٔ مشکبوی گلرنگ بیار
اجزای مفرحِ غم ار می خواهی — یاقوت می و بریشم چنگ بیار

۱۴

زان می که حیاتِ جاودانی ست بخور — سرمایهٔ لذتِ جوانی است بخور
سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آبِ زندگانی است بخور

۱۵

تا کی ز ابد حدیث و تا کی ز ازل — هنگامِ طرب شراب انیست بدل
بگذشت ز اندازهٔ من علم و عمل — هر مشکل را شراب گرداند حل

۱۶

برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم — رنگِ رُخِ خود برنگِ عناب کنم
این عقل فضول پیشه را مشتی می — بر روی زنم چنانکه در خواب کنم

۱۷

چون نیست مقامِ ما درین دیر مقیم — بی ساقی و معشوق عذابیست الیم
تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ حکیم — چون من رفتم، جهان چه محدث چه قدیم

۱۸

نتوان دلِ شاد را بغم فرسودن — وقتِ خوشِ خود بسنگِ محنت سودن
کس غیب چه داند که چه خواهد بودن — می باید و معشوق و بکام آسودن

۱۹

از درسِ علوم جمله بگریزی به — واندر سرِ زلفِ دلبر آویزی به
زان پیش که روزگار خونت ریزد — تو خونِ صراحی بقدح ریزی به

ای من در میخانه به سبلت رفته ۲۰ ترک بد و نیک هر دو عالم گفته
گر هر دو جهان چو گوی افتد به کوی بر من بجوی چو مست باشم خفته

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه ۲۱ وین عمر بخوش دلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلوم نیست کین دم که فرو برم برآرم یا نه

تن در غم روزگار بیداد مده ۲۲ ما را ز غم گذشتگان یاد مده
دل جز بسمن بری پری زاد مده بے باده مباش و عمر بر باد مده

ای دل تو باسرار معما نرسی ۲۳ در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا بمی و جام بهشتی می ساز کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

درده می لعل لاله گون صافی ۲۴ بگشای ز حلق شیشه خون صافی
کامروز برون ز جام می نیست مرا یک دوست که دارد اندرون صافی

ای آمده از عالم روحانی تفت ۲۵ حیران شده در چهار و پنج و شش و هفت
می خور که جز جوانی اندر گل خفت کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست ۲۶ خوش باش اگر چه بر تو هر دم ستمیست
با اهل خرد نشین که اصل تن تو گردی و شراری و نسیمی و نمیست

می خوردن و شاد بودن آئین منست ۲۷ فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست گفتا دل خرم تو کابین منست

می بر کف من نه که دلم در تابست ۲۸ وین عمر گریز پای چون سیمابست

برخیز که بیداری دولت خوابست — دریاب که آتشِ جوانی آبست

ور نالۂ قرابہ غلغل مئی چہ خوشست — ۲۹ — دین زاری زار نالہ نی چہ خوشست

در بربتِ دلفریب و در سری ناب — فارغ ز غم زمانہ ہے ہے چہ خوشست

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — ۳۰ — نتوان بامید شک ہمہ عمر نشست

ہان تا ننہیم ساغرِ بادہ ز دست — در بیخبری مرد چہ ہشیار چہ مست

ای دل چو زمانہ می کند غمناکت — ۳۱ — ناگہ برون ز تن رود روان پاکت

بر سبزہ نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش کہ سبزہ بر دمد از خاکت

عمریست کہ مداحی می درد من ست — ۳۲ — واسباب می است ہر چہ در گردن ست

زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ من ست

قدر گل و مل بادہ پرستان دانند — ۳۳ — نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند

از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند

کادیانی اور دوسرے نسخون مین ہے، — (دولسنہ)

با سادہ رخان بادۂ ناب اولی تر — ۳۴ — واندر مستی دیدۂ پر آب اولی تر

چون عالم دون بکس وفائے نکند — از بادہ درو مست و خراب اولی تر

ان تمام رباعیون پر جنہین بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرارِ کائنات کے ایک ایک تار نقاب کو توڑنے

کی ہمت کر کے تھک چکا تھا، اور دنیا کی وسیع آبادی مین ایک بھی اپنا ہمراز و ہمدم نپا سکا
اور جس پر فنا و زوال اور مایوسی و ناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اس کو
لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس عقل و خرد اور علم و ہوش ہی کو گم کر دے جنے
اس پیچ و تاب اور غم والم مین مبتلا کر رکھا تھا،

انقلاب و فنا کی تشبیہات

لوگون کو اسکی رباعیون مین رندی و میخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا
جس مین وہ شراب و نورِ ماہ و صراحی و پیالہ اور گل کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر
کرتا ہے، لیکن حقیقت مین وہ اُن سے پینے کا نہین، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان
ذریعہ سے وہ زوال و فنا اور تغیر کی تشبیہون اور استعارون کو ادا کرتا ہے، ان رباعیون
و سرشاری سے کوئی تعلق نہین، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم آج، صیاد و باغبان و بہار و خزان وغیرہ سے کام لیتے ہین

چون عہدہ نمی کند کسے فردا را	۱	حالے خوش کن تو این دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماہ اے ماہ کہ ماہ		بسیار بجوید و نیابد ما را
این کوزہ چو من عاشقِ زاری بودست	۲	واندر طلب روئے نگاری بودست
این دستہ کہ در گردنِ او می بینی		دستیست کہ در گردنِ یاری بودست

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی
اور کبھی جماد کی صورت مین ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دل دیوانہ، اور کبھی
شرابی کا پیالہ و پیمانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہو کر کبھی معشوق کی چشم مخمور، اور کبھی خاک
بنتی ہے، اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہ رگ کا خون، اور کبھی لالۂ بستانی کا رنگ۔

هر جا کہ گلے و لالہ زاری بودست	۳	از سرخی خون شہر یاری بودست
ہر شاخ بنفشہ کز زمین می روید		خالے است کہ بر رخ نگاری بودست
دیدم بسر عمارتے مرغے فرد	۴	تو گل بہ لگد میزد و خوارش میکرد
آن گل بزبان حال با او میگفت		سا کن کہ چو من لگد بسے خواہی خورد
دی کوزہ گرے بدیدم اندر بازار	۵	بر تازہ گلے لگد ہمی زد بسیار
وان گل بزبان حال با اومی گفت		من ہمچو تو بودہ ام مرا نیکو دار
در کارگہ کوزہ گرے رفتم دوش	۶	دیدم دو ہزار کوزہ گویا و خموش
ناگاہ یکے کوزہ برآورد خروش		کو کوزہ گر و کوزہ خر و کوزہ فروش
تا چند اسیر عقل ہر روزہ شویم	۷	در دہر چہ یکسالہ چہ یک روزہ شویم
دردہ قدح بادہ زان پیش کہ ما		در کارگہ کوزہ گران کوزہ شویم
این چرخ فلک بہر ہلاک من و تو	۸	قصدے دارد بجان پاک من و تو
بر سبزہ نشین بتا کہ بس دیر نماند		تا سبزہ برون دمد ز خاک من و تو
بنگر ز صبا دامن گل چاک شدہ	۹	بلبل ز جمال گل طربناک شدہ
در سایہ گل نشین کہ بس گل کہ ز باد		در خاک فرو رفتہ و با خاک شدہ
چون عمر زیادہ گرد دار شصت منہ	۱۰	ہر جا کہ قدم نہی بجز مست منہ
زان پیش کہ کاسہ سرت کوزہ کنند		تو کوزہ ز دوش و کاسہ از دست منہ
بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی	۱۱	سر خوش بدم کہ کردم این اوباشی

با من بزبانِ حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۱۲
بردار پیالہ و سبو اے دلجوی — خوش خوش بخرام گرد باغ و لب جوی
بس شخص عزیز را کہ چرخِ بدخوی — صد بار پیالہ کرد و صد بار سبوی

۱۳
برخیز و بیا بیاز بہرِ دل ما — حل کن بجمال خویشتن مشکل ما (بو ذلین)
یک کوزۂ می بیار تا نوش کنیم — زان پیش کہ کوزہا کنند از گلِ ما

۱۴
چون لالہ بنوروز قدح گیر بدست — با لالہ رخی اگر ترا فرصت ہست
می نوش بخرمی کہ این چرخِ کہن — ناگاہ ترا چو خاک گرداند پست

۱۵
ہر سبزہ کہ بر کنار جوی رستست — گوئی زلبِ فرشتہ خوی رستست
تا بر سرِ سبزہ پا بخواری بنہی — کان سبزہ ز خاکِ ماہ روی رستست

۱۶
خاکے کہ بزیر پاے ہر حیوانیست — زلفِ صنمے و عارضِ جانانیست
ہر خشت کہ بر کنگرۂ ایوانیست — انگشتِ وزیری و سرِ سلطانیست

۱۷
چون ابر بنوروز رخِ بادہ بشست — برخیز و بجام بادہ کن عزم درست
کین سبزہ کہ امروز تماشا گہِ تست — فردا ہمہ از خاکِ تو برخواہد رست

۱۸
صحرا رخِ خود بابرِ نوروز بشست — وین دہرِ شکستہ دل بنوگشت درست
ذین (این؟) سبز خطے بسبزہ زاری مے بین — این دیجہ از سبزہ کہ از خاک برست

۱۹
ابر آمد و باز بر سرِ سبزہ گریست — بے بادۂ ارغوان نمی باید زیست

ل یہان سے آخر تک دوسرے نسخون کی رباعیان ہین،

این سبزه که امروز تماشاگه ماست		تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگه کیست
شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست	۲۰	هر ذرهٔ خاک کیقبادی و جمیست
احوالِ جهان اصلِ این عمر به بین		خوابی و خیالی و فریبی و دمیست
این کهنه رباط را که عالم نامست	۲۱	آرامگهِ ابلقِ صبح و شام است
بزمیست که واماندهٔ صد جمشید است		قصریست که تکیه گاهِ صد بهرام است
آن قصر که بهرام درو جام گرفت	۲۲	روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم		امروز نگر که گورِ بهرام گرفت
آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد	۲۳	بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک		از طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد
بر چشم تو عالم ارچه می آرایند	۲۴	مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بربای نصیب خویش کت بربایند		بسیار چو تو شوند و بسیار آیند
می نوش که تا غم از نهادت ببرد	۲۵	شغلِ دو جهان جمله زیادت ببرد
رو آتش تر گزین کن و آبِ روان		زان پیش که خاک شوی و بادت ببرد
مگذار که غصه در حصارت گیرد	۲۶	واندوهِ محالِ روزگارت گیرد
مگذار دمی کنارِ آب و لبِ کشت		زان پیش که خاک در کنارت گیرد
خوش باش که عالم گذران خواهد بود	۲۷	بر چرخ قرانِ اختران خواهد بود
خشتی که ز قالبِ تو خواهند زدن		بنیادِ سرای دگران خواهد بود

شبہا گذرد کہ دیدہ برہم نزنیم ۲۸ تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم

برخیز کہ دم زنیم پیش از دمِ صبح کین صبح بسے دمد کہ ما دم نزنیم

برخیز و مخور غمِ جہانِ گذران ۲۹ خوش باش و مے بشادمانی گذران

در طبعِ جہان اگر وفای بودست نوبت بتو خود نیامدے از دگران

بردار پیالہ و سبوائے دلجو ۳۰ برگرد بگرد سبزہ زار و لبِ جو

کین چرخ بسے قدِ بتانِ مہ رو صد بار پیالہ کرد و صد بار سبو

در کارگہِ کوزہ گرے کردم رای ۳۱ در پایۂ چرخ دیدم استادہ بپای

میکرد سبوی و کوزہ را دستہ و سر از کلۂ بادشاہ و از دستِ گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر مین ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل مین رکھکر پڑھتا ہے اُس کے مطابق معنی اس شعر مین اُس کو نظر آتے ہین خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر مین ایک میخوار کو رندی کی تعلیم، اور ایک پیرِ طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیام کی ان رُباعیون کا ہے،

دسوین صدی ہجری کے اواخر مین ہندوستان کے دو پایۂ تختون آگرہ اور دہلی مین دو بڑی شخصیتین تھین آگرہ مین اکبر اعظم کی، اور دہلی مین شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی ۹۹۰ھ) کی یہ بڑے خدا رسیدہ اور صاحبِ حال بزرگ تھے، خیام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا،

"باید کہ پس از ہر غزلِ حافظ، رُباعی عمر خیام برخوانند ورنہ خواندن آن حکم شرابِ بے گزک است۔"

دوسری طرف اُن بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدث دہلوی فرماتے ہین کہ جب کبھی اُن کے سامنے خیام کی یہ رُباعی پڑھی گئی، رو پڑے، اور حال طاری ہو گیا،

"فقیر را یاد نیست کہ این رُباعی خیام را پیشِ ایشان خواندہ باشیم و ایشان را گریہ و حال دست نداده باشد اگر خود در یک روز دہ بار بخوانیم؛

این کوزہ چو من عاشقِ زارے بودہ است	در بندِ سرِ زلفِ نگارے بودہ است
این دست کہ در گردنِ او می بینی	دستی است کہ در گردنِ یارے بودہ است"

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ مین مشہور مجذوب خواجہ کرک المتوفی ۷۰۰ھ کڑا الہ آباد مین رہتے تھے، اُن کے ملفوظات ۷۰۰ھ مین ملفوظا اسرار المخدومین کے نام سے لکھے گئے ہین، اور ۱۸۹۳ء مین مطبع نسیم ہند فتحپور مین یہ کتاب چھپی ہے۔ خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا، اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی لیکن بباطن وہ کسی اور شراب کے متوالے تھے، اُن کی زبان سے بکثرت رُباعیان سنی جاتی تھین، جنھین تعجب ہوتا ہے کہ خیام کی بھی بعض رباعیان ملتی ہین، ملفوظات مین ہے،

"آوردہ اند کہ روزے خدمتِ خواجہ کرک قدس سرہ نشستہ بودند، مردے شراب پیش آوردہ داشت، خواجہ آغاز کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ بخورم شراب شادی و شربت قربت بود، امروز این کار بکن کہ تو بخورد برد و خود را خوش دار و بشنو کرک پای بند بیچارہ چہ می گوید،

لہ اخبار الاخیار شیخ عبدالحق دہلوی تکملہ (در آخر کتاب)

آوند شراب ما شکستی یارب	برمن در عیش را بہ بستی یارب
برخاک بریختی مۓ ناب مرا	خاکم بدہن مگر تو مستی یارب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے[۱۰۳] خواجہ کی ایک کرامت دیکھی، خواجہ نے اُس کو پیالہ بھر کر دیا، تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اُس سے آرہی تھی، اُس وقت اس نے خواجہ کے پانون چوم لئے، خواجہ فرمود بشنو کرک چہ می گوید،

یکدست بمصحف و دگر دست بجام	گہ نزدِ حلال آیم گہ نزدِ حرام
مائیم درین گنبد نہ پختہ نہ خام	نے کافرِ مطلق نہ مسلمان تمام

(صـــ۱۰۳ـــ)

جعلی خیّام

اوپر کے صفحات مین خیام کی شکل وصورت اور خط وخال کی جو مستند تصویرین ہم نے ناظرین کو دکھائی ہین، اُن کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہین ہے اس حکیم صوفی" خیام کی عجیب وغریب شخصیت غالبًا صوفیون اور رندون دونون کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی تھی، اس لئے دونون کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، ع

برنگ ارباب ظاہر را، بہ بو ارباب معنی را

اسی لیے اُس کو دونون نے اپنی اپنی جماعت مین شامل کرنا چاہا، خاص صوفیون نے ارباب تصوف کے حلقہ مین اور رندون نے اپنی طرب ومستی کی بزم رندانہ مین، چنانچہ خیام کے غیر واقعات زندگی مین اسکی یہ دونون صورتین نظر آتی ہین،

مذہبی صوفی خیام | حکیم خیام کو مذہبی صوفی خیام" بنانے کی کوشش غالبًا اُس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہوگئی تھی، چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما مین مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اُس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے،

عالی رومی نے سنہ ۱۰۰۲ھ مین خیام کے حالات مین کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہے

کہ خیام شروع میں رند مست لا اُبالی تھا، بالآخر اُس نے توبہ کی، اور بخارا میں امام بخاری کے مزار پر قیام کیا، اور وہیں اُس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا، اور اُس کی زبان پر یہ رباعی تھی،

گر گوہر طاعتت نہ سفتم ہرگز　　　ورگرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم زبارگاہِ کرمت　　　زیراکہ یکے را دو نگفتم ہرگز

اسی حالت میں پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۲ھ میں دہک نام ایک مقام میں جو استراباد میں ہے، ۵۲ برس کی عمر میں وفات پائی،

عالی کی اصل عبارت یہ ہے،

"در آخر حال مولنا حکیم میال بنجارا ارتحال کردے، در مزار امام اسمٰعیل بخاری کہ جامع الصحیح بزرگوار بودی بحکیم جذبہ رسیدہ دوازدہ شبانروز در کوہ وصحرا ویدے، بغیر ازین رباعی تکلم نہ فرمودے،

گر گوھر طاعتت نسفتم ہرگز　　　ورگرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم زبارگاہ کرمت　　　زیراکہ یکے را دو نگفتم ہرگز

برین حالت یوم الخمیس از ایام دوازدہم محرم الحرام سنہ خمس وخمسین وخمسایہ از بلوکات استراباد دہک نام نجستہ منزل ومقام بعمر پنجاہ و دو سال از دنیا برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ واسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ"

کاش کہ یہ تاریخ صحیح ہوتی،

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ میں ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اُس کی ماں نے جو اپنے

بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی، اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی کہ خداوندا! بر عمر رحمت کن، یہ خواب دیکھا

کہ عمر خیام کھڑا ہو کر اُس سے کہہ رہا ہے،

اے سوختہ، سوختنی وے آتش دوزخ زتو افروختنی

تا کے گوئی بر عمر رحمت کن حق را تو کجا و رحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی بخاطر من بود، امید دارم کہ گوئی مغفرت الٰہی بصولجان ہمت نامتناہی

دران عالم بربود،،

رندلاابالی خیام" دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رند لاابالی تھا، شب و روز مست و سرشار پڑا

رہتا تھا، ادھر اُدھر کچھ پیالے، صراحیاں اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہیں اور وہ اس عالم خمار میں

جو کچھ بک جاتا ہے، وہ رباعی بنجاتی ہے،

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اُس کی شراب کی صراحی اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی،

اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم میں وہ اُس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رُباعی کہی،[1]

ابریق مے مرا شکستی ربی بر من در عیش را بہ بستی ربی

بر خاک فگندی مے گلگون را خاکم بدہن مگر تو مستی ربی

دوسرا قصہ ہے:۔

"دیگر این قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفے پر از مے تلخ بودے، ناگہان محتسب

آن دیار رسیدے، و بشکستن آن ظرف خوشگوار شکست خاطر حکیم روا دیدے، اتفاقاً بقدرت

[1] یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعوں میں مذکور ہی، شعرالعجم جلد اول صفحہ ۲۳۵،

خدای یکتا پاے محتسب بچاہ پوشیدہ دہان رسیدے، جان خود بمالک سپردے، و بدرک اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت و شکر آن بپرداختہ، زسر کرامت خود نقاب انداختہ این رباعی رافرمودے[1]،

از دیر برون آمدہ ناپاک تنی — وزدود جہنم زنش پیر منے

بشکنت صراحیم کہ عمرش کم باد — آنگہ چہ مے لطیف مردی و منے

انتہا یہ ہے کہ انھین رباعیات کو دیکھکر تذکرہ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی نے جنھون نے سنہ ۱۲۱۸ھ مین اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال مین یہ لکھدیا ہے،

"و اکثر رباعیاتش در صفت شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ[2]"

حالانکہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصے رباعیات کے ظاہری معنون کو پیش نظر رکھکر گھڑ لیے گئے ہین،

تناسخ کا قائل خیام

مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی مین ہو کہ خیام تناسخ کا قائل تھا اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور مین ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہو رہی تھی اُس کے لیے گدھون پر لدکر اینٹین آرہی تھین، ایک گدھے کو ہر چند مدرسہ کے صحن مین لیجانا چاہتے تھے وہ جاتا نہ تھا، اتنے مین خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ ادھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھکر کھڑا ہو گیا اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھکر یہ رباعی پڑھی،

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ — نامت ز میان نامہا گم گشتہ

---

[1] ربیع المرسوم عالی رومی، نسخہ قلمی دار المصنفین ص ۱۵۰، [2] تذکرہ مخزن الغرائب سندیلوی نسخہ دار المصنفین ص ۱۳۷۱

ناخن ہمہ جمع آمدہ و سم گشتہ ریش از پس کون بر آمدہ دم گشتہ

گدہا اندر داخل ہوگیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا تھا، اس نے کہا، اس گدہے کی روح پہلے جنم مین اس مدرسہ کی مدرس تھی، مرکر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اُس کو اب اس مین جاتے ہوئے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اُس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہوگیا کہ یارون نے اُس کو تاڑ لیا، تو اندر چلا گیا،

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفے سے زیادہ نہین، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کیگئی کہ "کہ مذہب تناسخ داشتہ" حالانکہ وہ خود کہتا ہے، [2]

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی

می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

این عقل کہ در رہِ سعادت پوید روزی صد بار خود ترا می گوید

دریاب تو این یکدمہ وقت کہ نہٗ آن ترہ کہ بدروند و دیگر روید [3]

زان پیش کہ بر سرت شبیخون آرند فرماے کہ تا بادۂ گلگون آرند

تو زر نۂ ای غافلِ نادان کہ ترا در خاک نہند و باز بیرون آرند

خدا کا منکر خیام! دبستان المذاہب کے مصنف نے جو ۱۰۵۰ھ مین موجود تھا، اور دارا شکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان مین پارسیون کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو

---

[1] تاریخ الفی دیکھو منظفریہ ص ۲۲۷ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ و دارالمصنفین [2] بدر جاجرمی کی ان تیرہ رباعیون مین سے جو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے منقول ہین، دیکھو نسخہ مطبوعہ کادیانی ص ۱۹۷، [3] نسخہ بوڈلین ،

تمام موجودات کیساتھ خدا کو بھی وہم قرار دیتے تھے، اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانون کے لباس مین رہتے تھے، اس ضمن مین وہ کہتا ہو کہ خیام کی یہ رباعی اسکی شہادت ہے

من الاستشہاد حکیم عمر خیام

صانع بجہانِ کہنہ ہمچون ظرفیست — آبی است بمعنی وبظاہر برفیست
بازیچۂ کفر ودین بطفلان بسپار — بگذر زمقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہین، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کرسکتا ہی؟ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعون مین نظر نہین آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابین حق تعالی کے ذکر و حمد سے لبریز ہین، اسکی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہین، سب مین اس کے الٰہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہین، چنانچہ ذیل کی رباعیان اس کے مختلف نسخون مین موجود ہین، ان مین گو بعض رباعیون کی نسبت دوسرون کی طرف بھی کیگئی ہے، تاہم اُس کا مرکزی خیال اس باب مین اتنا صاف ہے کہ تارون کے بدلنے سے آواز مین کوئی فرق نہین پیدا ہوتا،

خدا کے وجود، اور اسکی ذات وصفات کے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالہ کون کے تبصرہ، اور اس کے مشرب و مسلک کے بیان مین گذر چکی ہے، جو خیالات وہان اُسکی عربی نثر مین ہین، وہی یہان فارسی نظم اور شاعرانہ طرز ادا مین ہین، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہین،

---

[1] دبستان المذاہب مطبوعۂ بمبئی صفحہ ۵۹

۱- اللہ تعالیٰ خیر محض، اور سراپا رحمت ہے،

۲- بندون کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہین، جنہین بندے سراسر مجبور اور معذور ہین،

۳- اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندون کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائیگا،

۴- بندون کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جود و کرم کے جلوے دکھائے،

ان چند خیالات کو سامنے رکھکر اسکی ان رباعیون پر جو اس کے مختلف نسخون کا انتخاب ہین، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان مین سے ہر رباعی سے انھین مضامین مین سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہین، یہی سبب ہے کہ اسکی مناجاتون سے خاص ذوق اور اثر کا قطرۂ حیات ٹپکتا ہے،

ساقی قدحے کہ کارساز ست خدا	۱	وز رحمتِ خود بندہ نواز ست خدا
می خور بہ بہار، بار طاعت معروش		کز طاعتِ خلق بے نیاز ست خدا
خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست	۲	در خوردنِ غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود		غفران ز برای گنہ آمد غم چیست
آباد خرابات ز می خوردنِ ماست	۳	خونِ دو ہزار توبہ در گردنِ ماست
گر من نکنم گناہ، رحمت چہ کند		آرایشِ رحمت از گنہ کردنِ ماست
جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست	۴	ہستی کہ از حکم او برون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید — آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

یارب تو کریمی و کریمی کرم است — عاصی زچه رو برون ز باغ ارم است ۵

با طاعتم ار بخشی آن نیست کرم — با معصیتم اگر به بخشی کرم است

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست — تاریک دلم نور و صفای تو کجاست ۶

ما را تو بهشت اگر به طاعت بخشی — آن مزد بود لطف و عطای تو کجاست

در ملک تو از طاعت من هیچ فزود — ور معصیتی که رفت نقصانی بود ۷

بگذار و بگیر زانکه معلوم شد — گیرندهٔ دیری و گذارندهٔ زود

سترت همه دانای فلک می‌دانند — کو موی بموی و رگ برگ می دانند ۸

گیرم که بزرق خلق را بفریبی — با او چکنی که یک بیک می داند

گویند بحشر گفتگو خواهد شد — وان یار عزیز تند خو خواهد شد ۹

از خیر محض جز نکوئی ناید — خوش باش که عاقبت نکو خواهد شد

گر گوہر طاعت نسفتم هرگز — ور گرد گنه زرخ نرفتم هرگز ۱۰

نومید نیم ز بارگاہ کرمت — زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز

با تو بخرابات اگر گویم راز — به زانکه بمحراب کنم بی تو نماز ۱۱

ای اول و آخر همه خلقان توئی — خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

ای واقف اسرار ضمیر همه کس — درحالت عجز دستگیر همه کس ۱۲

یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر — ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

یک یک هنرم ببین و گنه ده ده بخش ۱۳ هر جرم که رفته است تو شاید بخش

از باد هوا آتش کینه مفروز ما را تو بتربت رسول الله بخش

می خور که نه علم دست گیرد نه عمل ۱۴ الاکرم و رحمت حق عزوجل

آن طائفه که از خری می نخورند از جملهٔ انعام شمارند هم بل هم اضل

از خالق کردگار و از رب رحیم ۱۵ نومید مشو بجرم و عصیان عظیم

گر مست و خراب بوده باشی امروز فردا بخشد با ستخوانهای رمیم

گر من گنه روی زمین کردستم ۱۶ عفو تو امید است بگیرد دستم

گفتی که بروز عجز دستت گیرم عاجز تر ازین مخواه کاکنون هستم

یارب من اگر گناه بی حد کردم ۱۷ بر جان و جوانی و تن خود کردم

چون بر کرمت وثوق کلی دارم برگشتم و توبه کردم و بد کردم

با رحمت تو من از گنه نندیشم ۱۸ با توشهٔ تو ز رنج ره نندیشم

گر لطف توام سفید رو انگیزد یکذره ز نامهٔ سیه نندیشم

یارب بدل اسیر من رحمت کن ۱۹ بر سینهٔ غم پذیر من رحمت کن

بر پای خرابات رو من بخشای بر دست پیاله گیر من رحمت کن

احوال جهان بر دلم آسان میکن ۲۰ و افعال بدم ز خلق پنهان میکن

امروز خوشم بدار و فردا با من آنچ از کرم تو می سزد آن می کن

ای آنکه پدید گشتم از قدرت تو ۲۱ پرورده شدم بناز در نعمت تو

صد سال بامتحان گنه خواہم کرد — تا جرم من است بیش یا رحمت تو

۲۲ ناکردہ گناہ درجہان کیست بگو — آنکس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو

من بد کنم و تو بد مکافات دہی — پس فرق میان من و تو چیست بگو

۲۳ فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ — ہم لقمہ حرام و نفس ما آلودہ

فرمودۂ ناکردہ سیہ رویم کرد — فریاد زکردہائے نافرمودہ

۲۴ ما ئیم بلطف حق تولا کردہ — وز طاعت و معصیت تبرا کردہ

آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد — ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

۲۵ سازندۂ کار مردہ و زندہ توئی — دارندۂ این چرخ پراگندہ توئی

من گرچہ بدم صاحب این بندہ توئی — کس را چہ گنہ کہ آفرینندہ توئی

۲۶ بکشائی درے کہ درکشایندہ توئی — بنمائی رہی کہ رہ نمایندہ توئی

من دست بہیچ دستگیری ندہم — کایشان ہمہ فانیند و پایندہ توئی

۲۷ ای سوختۂ! سوختنیٔ سوختنی — وی آتش دوزخ از تو افروختنی

تا کے گوی کہ بر عمر رحمت کن — حق را تو کجا برحمت آموختنی

ان ستائیس رباعیوں میں سے اگر آدھی بھی اسکی ہیں، تو دبستان المذاہب کے الزام کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہیں،

مجموعة الرسائل

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

عُني بجمعها وضبطها وتصحيحها

السيد سليمان الندوي

عميد دار المصنفين باعظم گره
بالهند

طبعت
بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم گره
بالهند
سنة ۱۹۳۳

فهرس المجموعة

(۱)

رسالۃ الکون والتکلیف

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، باعتناء محی الدین صبری الکردی شیخ المقرأ بسلطان قلاوون بمصر سنة ۱۳۳۰ھ وفیها ۱۹ رسالة فلسفیة لعدة حکماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحکیم عمر بن ابراهیم الخیامی، واصول هذه الرسائل کما قال ناشرها موجودة فی مکتبة سعادة نور الدین بک مصطفی صهر صاحب السعادة عبد الحلیم پاشا عاصم، وهی مکتوبة بعام سنة ۶۹۹ھ بخط احد مجیدی خطاطی ذلك القرن وهو المدعو بابن العلام، ولم یسم الناسخ؛ والطابع الرسالة الاولی الاان قال فیها انها جواب السید الاجل...... ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیمی عن کتاب القاضی ...... یسأله فیه عن حکمة الخالق فی خلق العالم خصوصاً الانسان، وتکلیف الناس بالعبادات وقال فی الثانیة جواب السید الاجل.... عمر بن ابراهیم الخیام عن ثلاث مسائل سئل عنها، وسمی الرسالة الثالثة بالضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی

وقد كان الناسخ او الناشر فرّق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلهما بمقدمات تبعد احدٰيهما عن اخرٰيها، وظن الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لا صلة بينهما، ومع ذلك انهما رسالتان مرتبطتان اجاب فى اوليهما عن سرّ الكون وخلق الله العالم، وسرّ تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين، وسرّ التضادّ فى العالم، فاورد عليه السائل شبهات و زادها سائل رأيه عن الجبر والبقاء فكشف عنها فى رسالته الثانية، وهما الرسالة التى سمّاها الاوّلون رسالة الكون والتكليف،

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له فى العربية، وله رسالة عربية اخرى فى الوجود سماها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات، ورسالة ثالثة سمّوها رسالة كليات الوجود، وهى بالفارسية،

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيّامى كانت منغمسة فى رسائل جمّة لغيره، وسُمّيت المجموعة جامع البدائع، فلم يهتد اليها الا رجال قليلون من محبّى العلم، فلذلك احببنا ان نفرد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التى للخيام عن الرسائل التى هى لغيره، ونسميها بما سماها الاوّلون، ونحذف عنها المقدمات التى زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب وتقع عند من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كلها مجموعة فى دفتر، ومنتظمة فى سلك لينتفع بها اولو الالباب،

"س"

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جواب ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی

عن

کتاب القاضی الامام ابی نصر محمد بن عبد الرحیم النسوی تلمیذ الشیخ الرئیس یسالہ

فیہ عن حکمۃ الخالق فی خلق العالم خصوصاً الانسان، وتکلیف الناس بالعبادات

الحمد للہ ولی الرحمۃ والانعام، والسلام علی عبادہ الذین اصطفی، خصوصاً سید الانبیاء

محمد وآلہ الطاہرین، کتب ابو نصر محمد بن عبد الرحیم النسوی وھو الامام القاضی بنواحی

فارس سنۃ ثلاث وسبعین واربعمائۃ الی السید الاجل حجۃ الحق فیلسوف العالم

نصرۃ الدین سید حکماء المشرق والمغرب ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی قدس اللہ نفسہ

رسالۃ منطویۃ علی المباحثۃ عن حکمۃ اللہ تبارک وتعالیٰ فی خلق العالم وخصوصاً

الانسان وتکلیف الناس بالعبادات وضمنہا ابیاتاً کثیرۃ لم یحفظ منہا الا ھذہ الابیات:

ان کنت ترعین یاریح الصبا ذممی ... فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی

بوسی لدیہ تراب الارض خاضعۃ ... خضوع من یجتدی جدوی من الحکم

فهو الحكيم الذی تسق سحائبه | ماء الحياة رفات الاعظم الرمم
عن حكمة الكون والتكليف يأت بما | تغنی براهينه عن أن يقال لم

(فأجابه بهذه الرسالة)

انّ علمك، ايها الأخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاك، وحرس عن المكاره والغير فناك، اوفر من علوم أقرانی، وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أزكی من نفوسهم، فأنت اذاً اعرف منهم بأن مسألتی الكون والتكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها على اكثر الناظرين فيها والباحثين عنها، وان كل واحدة منها منقسمة الی عدة أقسام، كل قسم منها مفتقر الی عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية علی اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وان هاتين المسألتين من أواخر العلم الاعلی، والحكمة الاولی، وان آراء المتكلمين فيهما متباينة جداً، واذا كان الامر كذالك فبالحری أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً، الا أنك شرفتنی بالمباحثة عنهما والمحاورة فيهما ألذا لم أجد بداً من ان اسلك فی تحديد اقسامهما واستيفاء اصنافهما، وتبيين جمل براهينهما بحسب ما انتهی اليه بحثی وبحث من تقدمنی من معلمی علی سبيل الايجاز والاختصار لضيق الوقت، وعدم احتمال البسط والتطويل والاطناب والتفصيل، ولمعرفتی بان ذكاءك وحدسك حرس الله مجدك يكتفيان من الكثير بالقليل وبالاشارة عن العبارة، ويكون كلامی فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرولها الی ما يصدر عن جنابك الشريف، واغترافاً من

بحولك الزاخر، دام الله فضلك، ولا اعد منا ظلك، واعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى انه ولى كل خير ومفيض كل عدل ،

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة ثلاثة وهى امهات المطالب الأخر)

احدها، مطلب هل هو، وهو السؤال عن انية الشئ وثبوته كقولنا هل العقل موجود أم لا فيكون الجواب بنعم او لا ،

والثانى، مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته كقولنا ما حقيقة العقل فيكون الجواب عنه اما تحديدا أو ترسيما واما تشريحا وتبيينا للاسم، ولا يكون هذا المطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفى النفى والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب ياتى بما يشاء مما يراه حدا لذلك الشئ أو معرفا له ،

والثالث، مطلب لم، وهو السؤال عن السبب الذى لاجله وجد الشئ ولعلة لما وجد ذلك الشئ كقولنا لم العقل موجود، وهذا المطلب أيضا لا يكون حاصرا للجواب بين طرفى النقيض بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه المسئول عن لميته اللهم الا فى السؤال الثانى وبين مطلبنا ومطلب لم مناسبات قد استوفى الكلام عليها فى كتاب البرهان من كتب المنطق ،

وكل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها فى مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما

لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (في هذا المطلب)

احدهما، مطلب ما الحقيقي، وهو الباحث عن حقيقة الشيء، وهذا متأخر عن مطلب هل في

الترتيب لانا ما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا أن نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم

ذات حقيقي،

والثاني، مطلب ما الرسمي، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشيء، وهذا متقدم

على مطلب هل في الترتيب لانا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم

لا لم يمكنا ان نحكم عليه بنفي ولا اثبات فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب

هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمي ما تبلبلوا وتحيروا فذهب بعضهم

الى ان مطلب ما متأخر عن مطلب هل، وأراد به القسم الحقيقي، وذهب بعضهم الى أنه

متقدم وأراد به القسم الشارح. واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لأنا

ما لم نعرف حقيقة الشيء وانيته لم يمكنا ان نعرف السبب الذي لاجله وجد ذلك الشيء

وههنا مطالب اخرى مثل أي وكيف وكم ومتى وأين وهي عرضية باحثة عن حقيقة الاعراض

الطارئة على الشيء واتباعها له فهي اذن بالحقيقة عند التفتيش الثاني داخلة تحت المطالب

الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها وليس يخلو موجود عن هلية ما أي انية وثبوت

فان الخالي عن الانية والثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجودا وهذا محال، ولكن

ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها التعين وتميز عن غيره اذ الخالي عن التعين والتميز عن

غيره يكون معدوما وقد فرضناه موجودا هذا محال، وقد يكون من الموجودات

ما هو خال عن اللمية، وهو الاشياء الواجبة التى لا يمكن ان لا تكون موجودة، وان فرضت غير موجودة لزوم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولمية فيكون اذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحق القيوم الذى عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل جل جلاله وتقدست اسماءه، وهذه مسئلة مفروغ عنها فى مطلوبنا هذا، وانت اذا امعنت النظر فى جميع الموجودات ولمياتها اداك النظر الى ان تحقق ان لميات جميع الاشياء منتهية الى لميات وعلل واسباب لا لمية لها ولا علل ولا اسباب، برهان ذلك اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) واذا قيل لم زاج) قلنا لانه (ء) واذا قيل لم (اء) قلنا لانه (ه) وهكذا فلابد من ان ينتهى بنا البحث عن العلل الى علة لا علة لها، والا فيلزم فيها التسلسل او الدور وهما محالان، فقد صح ان جميع علل الموجودات تنتهى الى سبب لا سبب له، وقد تبين فى العلم الالهى ان السبب الذى لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع انحاء النقص، واليه تنتهى جميع الاشياء، وعنه توجد، فتبين ان سوال اللم لا يعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، واما على الموجود الواجب الواحد فلا۔

واذ قدمنا وتكلمنا فيهما على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه وهو الكلام فى الكون والتكليف، فنقول:۔

ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراك الاسم فلنلغ الخارج عن الغرض ونقول، ان الكون المقول فى هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التى ان فرضت غير

موجودة لم يلزم منه محال، واما مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التي هي على الصفة

المذكورة حاصلة ام لا فيكون الجواب عنه بنعم فان طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات

فان ذلك ظاهر جداً اغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه

بشئ آخر غيرها اذ جميع الموجودات والصفات التي قبلنا هي من هذا القبيل لان ابدانا وحواسنا

مسبوقة بالعدم، واما لمية الكون المطلق وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة في ترتيب

السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عزوجل طولاً وعرضاً فهي جود الحق المحض التام

الذي يفيض عنه كل ممكن فجود الباري تعالى سبب هذه الموجودات فان طولبنا بالجواب عن

لمية جوده قلنا لا لمية له لانه واجب كما ان ذات واجب الوجود لا لمية له فكذلك جوده

وجميع اوصافه لا لمية لها، وقد تشعب من هذا القبيل مسألة هي اطم المسائل واصعبها

في هذا الباب، وهي في تفاوت هذه الموجودات في الشرف، فاعلم ان هذه مسألة قد تحير فيها

أكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل الا ويعتريه في هذا الباب تحير ولعلي ومعلمي افضل المتأخرين

الشيخ الرئيس اباعلي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري اعلى الله درجته قد امعنا النظر

فيها وانتهى بنا البحث الى ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا انقانعة بالشئ الركيك

الباطل المزخرف الظاهر، واما لقوة الكلام في نفسه وكونه بحيث يجب ان يقنع به نفوسنا

يطرف من ذالک على سبيل الرمز، فنقول ان البرهان الحقيقي اليقيني قائم على ان هذه

الموجودات لم يبدعها الله تعالى مقابل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب طولاً فالمبدع

الاول هو العقل المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق، ثم هكذا

ابدع الاشرف فالاشرف نازلا الی الاخس فالاخس حتی بلغ فی الابداع الی اخس الموجودات، وهو طینة الکائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الایجاد صاعدا عنها الی الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الانسان الذی هو اشرف الموجودات المرکبة واٰخر الموجودات فی عالم الکون والفساد فالاقرب منه فی المبدعات اشرفها والابعد من الطینة فی المرکبات اشرفها، وقد قدر تعالی جدہ تکوین هذه المرکبات فی زمان ما لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فی شیٔ واحد فی زمان واحد من جهة واحدة معًا، فان قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة فی الوجود فیکون الجواب عنه ان الامساک عن الخیر الکثیر من جهة لزوم شر قلیل ایاه شر کثیر والحکمة الکلیة الحقة والجود الکلی الحق اعطیا جمیع الموجودات کمالها الذاتی لها من غیر ان یخص حظ واحد منها الا انها بحسب القرب والبعد متفاوتة فی الشرف وذلک لا لبخل من جهة الحق عز وجل بل لاقتضاء الحکمة السرمدیة ذلک - فهذه جمل وان اوردتها علی سبیل اقتصاص مذهب قوم من الحکماء، فان تحقق اصولها بالبرهان یهدیک سبیل تحقیقها ایاه لیقینی

واما مسألة التکلیف، فلعلها اسهل من مسألة الکون، وانی اعرض علیک ما اعرفه فی ذلک مستفید لها فاقول ان لفظة التکلیف لا یبعد ان یکون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات والحکماء یریدون بها ما اذکره (التکلیف) هو الامر الصادر عن الله تعالی السائق للاشخاص الانسانیة الی کمالاتهم المستعدة لهم فی حیاتهم الاولی والاخری والرادع ایاهم عن الظلم والجور وارتکاب القبائح واکتساب النقائص والانهماک فی متابعة القوی البدنیة المانعة ایاهم عن اتباع القوة العقلیة، واما علیة التکلیف فانها مندرجة فی ضمن لمیته لان لمیة

الاشياء وتتضمن هليتها اقول فی لمیتهات الله عزوجل خلق النوع الانسانی بحیث لا یمکن الامکان
الاکثری ان تبقی اشخاصه ویحصل لهم کما لا تهم الا بالتعاضد والتعاون والترافد، لان غذائهم
ولباسهم وکنهم مالم تکن مصنوعة، وهذا اکثر ما یحتاجون الیه فی التعیش، لم یمکنهم الاستکمال
ولیس یمکن لواحد منهم ان یتولی بنفسه جمیع ما یحتاج الیه من اصناف التعیش، فاضطروا الی ان
یتولی کل منهم شیئًا مما یحتاجون الیه فی التعیش، فیفرغ صاحبه عن مهم تولاه بنفسه لازدحمت
علی الواحد اشغال کثیرة، واذا کان الامر کذالك فالواجب ان یضطروا الی سنة عادلة یتعاملون
بها فیما بینهم، وتلك السنة انما تکون من عند واحد منهم یکون اقواهم عقلا وازکاهم نفسا لا یهمه
من امور الدنیا الا الضروریات وما لابد منه فی الحیاة، ولیس همه فیما یتوخاه الریاسة او
التمکن من امر شهوانی او غضبی بل یکون همه ابتغاء مرضات الله تعالی فیما یامره به من ایراد
السنة العادلة، لا یلتفت فیها الی عصبیة، وتفضیل بعض علی بعض، ویمضی حکم الشرع فیهم
علی سواء، فیکون هذا هو الحق الذی یفیض علی نفسه من الوحی ومشاهدة الملکوت مما لا
یفیض علی نفس غیره ممن هو دونه فی المرتبة، ویکون متمیزًا باستحقاق الطاعة، وذالك
التمیز انما یکون بمعجزات وایات تدل علی انها من عند ربه عزوجل، ثم من المعلوم ان
اشخاص الناس متفاوتة فی قبول الخیر والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب امزجة
ابدانهم وهیئات نفوسهم معا، والاکثر من الناس یرون ما لهم علی غیرهم حقا واجبا ویبالغون
فی استیفائهم ذلك، ولا یرون ما لغیرهم علیهم، ویری کل واحد منهم نفسه افضل من
نفوس کثیر من الناس واحق بالخیر والریاسة من غیرها فوجب ان یکون هذا الشارع مؤیدًا

مظفراً لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة فی جمهور الناس بعضهم بالوعظ و بعضهم بالبرهان او الدليل و بعضهم بتاليف القلب والبدن و بعضهم بالتخويفات والانذارات و بعضهم بالزجر العنيف والقتال، ولاجل أن وجود مثل هذا النبی لا يتفق ان يكون فی كل زمان وجب ان تبقی السنن المشروعة مدةً ما وهی الی الوقت المقدر فيه انفسخاً لها ولا يمكن استبقاء الشرائع والسنن العادلة الا بما يذكر الناس دائماً صاحب الشرع ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عزوجل، وكررت عليهم تلك حتی يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر ثم يحصل من تلقی الاوامر والنواهی الالهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع،

الاولی ارتياض النفس بتعودها الامساك عن الشهوات ونزهها عن القوة الغضبية المكدرة للقوة العقلية،

والثانية تعويدها النظر فی الامور الالهية واحوال المعاد فی الآخرة لتجرها المواظبة علی العبادات عن جانب الغرور الی جناب الحق والتفكر فی الملكوت و تحرضها علی تحقق وجود الحق الاول اعنی الذی عنه وجود كل موجود جل جلاله و تقدست اسماؤه ولا اله غيره الذی فاضت الموجودات عنه منتظمة فی سلسلة الترتيب التی اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبنی علی القياس المجرد عن اصناف التمويهات والمغالطات،

والثالثة تذكيرهم الشارع الحق وما اتی به من الآيات والانذارات ووعده ووعيده الممضی احكام السنة العادلة فيما بينهم فيجری بينهم التعادل والترافد ويبقی نظام العالم الذی اقتضته حكمة الباری جل وعلا علی حاله فهذه هی منافع التكليف ومنافع العبادات، ثم

نزاد لمستعمليه الاجر والثواب فی الآخرة، فانظر الی حکمة الحق القيوم ثم الی رحمته تلحظ جناً

تبهرك عجائبه، هذا هو القدر النزر الذی لاح لی فی الحال فعرضته علی مجلسك الرفيع ايها

الکامل الاوحد لکی تسد خلله، وتصلح فاسده، وتعوضنی عنه ما اسکن اليه بلقائك الشريف

وکلامك اللطيف، والله تعالی اعلم بالصواب،

والحمد لله اولاً وآخراً وباطناً وظاهراً

(٢)

تتمة رسالة الکون والتکليف

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورة التضاد فی العالم، والجبر، والبقاء

ظن الناشر الاول ان الرسالة الآتية هی فی جواب سائل غير السائل الاول، وهو ظن بما

لما تدل عليه هذه العبارة التی فی مبدء الرسالة الآتية: فان مباحثته اياى عن مسئلة

ضرورة التضاد رفعت من ذکری وعظمت فی امری، وقد بحث الحکيم عن هذه المسئلة فی

الرسالة المتقدمة التی اجاب فيها عما سأله القاضی النسوی عن مسئلتی الکون والتکليف، فعلم بذلك

ان السائل الاول وهو القاضی النسوی بعد ما اطلع علی ما اجاب به الحکيم فی الرسالة الاولی

رد عليه ما قال فی ضرورة التضاد، ثم سأله عن مسئلتين اخريين، وهما،

١- ای الفریقین من الجبریة والقدریة اقرب الی الصواب ،

٢- البقاء امر زائد علی الوجود ام لا ،

فاجاب الحکیم نیابلی عن هذه المسائل الثلاثة ، فقال :-

"س"

وبعد فان مباحثته ایای عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذکری وعظمت فی امری واستوجبت لله تعالی خالص شکری ، اذ لم یخطر ببالی ان اسأل عن امثالها ، خصوصا علی ذلک النمط مرد فابذلک الشک القوی ، وهو ان ضرورة التضاد ان کانت ممکنة الوجود کان لها علة ، وتنتهی الی الواجب الوجود بذاته ، وان کانت واجبة الوجود بذاتها کان فی واجب الوجود بذاته کثرة ، وقد قام البرهان علی ان واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته ثم ان کانت ممکنة کان سببها وموجدها هو الواجب الوجود الواحد ، وقد قطعتم بان الشرور لا تفیض من عنده ، فاقول فی الجواب ،

ان الاوصاف للموصوفات علی ضربین ،

ضرب یقال له الذاتی ، وهو الذی لا یمکن ان یتصور الموصوف الا ویتصور له ذلک الوصف اولا ، ویلزمه ان یکون للموصوف لا لعلة کالحیوانیة للانسان ، ویکون قبل الموصوف بالذات ، اعنی ان یکون علة الموصوف لا معلوله کالحیوان للانسان والناطق له ، وبالجملة جمیع اجزاء الحد للمحدود اوصاف ذاتیة ، وهذه معان مفروغ عنها

وضرب یقال له العرضی ، وهو الذی یکون بخلاف ما تقدم من انه یمکن أن یتصور

الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف وقبله

في المرتبة والطبع ،

وهذا الضرب ينقسم قسمين، فانه اما ان يكون لازما غير مفارق البتة ككون الانسان

متفكرا او متعجبا او ضاحكا بالقوة، واما ان يكون مفارقا بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود

فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقا بالوهم والوجود جميعا، ككون الانسان

كاتبا او فلاحا، فهذه هي الاقسام الاولية للاوصاف،

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولية العقلية، فانها اما

ان تكون لازمة لها بواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان، فانه يلزمه بسبب لزوم

التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر ايضا فذلك السبب الآخر اما ان يكون لازما

واما ان يكون مفارقا، ومحال ان يكون الوصف المفارق سببا لوصف لازم، فبقي ان يكون

ذلك السبب الآخر لازما ايضا، فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعا فتكون

هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له، والبرهان قائم على استحالته، واما دائرة اي المسبب

سبب لسببه، وهذا اظهر استحالة، واما ان تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له،

فيكون ذلك السبب اي الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمتفكر للانسان مثلا

واذ تقدم هذا وبان ان بعض الاوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى

مطلوبنا ونقول :-

ان الوجود امر اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ

ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الاسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق، وذانك المعنيان هما الكون فى الاعيان الذى اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثانى الوجود فى النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية،

وهذا المعنى الثانى هو بعينه المعنى الاول؛ اذ المعانى المدركة المتصورة من حيث هى مدركة متصورة موجودة فى الاعيان؛ اذ المدرك عين من الاعيان، والموجود فى عين من الاعيان موجود فى الاعيان، الا ان الشئ الذى هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون معدوما فى الاعيان كتعقلنا آدم، فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس وفى الاعيان؛ اذ النفس عين من الاعيان، ولكن آدم الذى هذا المعنى الموجود فى النفس مثاله ونقشه معدوم فى الاعيان. فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين ان الفرق بينهما بالاحق والاولى والتقدم والتاخر الذى يسمى بالتشكيك لا بالمعنى الذى سمى الاشتراك،

وهذه المسألة وان كانت عميقة جدا وتحتاج الى فضل تقرير فانها لا تخفى على من لا يسهو (هو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان، وكل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية للقائمتين، فانما نعنى بهذا الوجود لا الوجود فى الاعيان بل الوجود فى النفس، وذلك ان التصور العقلى لا يمكنه ان يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان؛ اذ حصول معنى الحيوان لمعنى الانسان امر ضرورى، وكذلك الفردية للثلاثة لان الثلاثة لا يمكن ان تعقل وتتصور الا فردا، وكل ما لا يمكن ان يتصور ويعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له، اى تكون له لا بعلة فتكون واجبة الوجود له، فالفردية واجبة الوجود للثلاثة، والحيوانية

واجبة الوجود للانسان، وكذلك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات،

منها ما يكون واجب الوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له ومنها ما يكون واجبا[illegible]

للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها

ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب سوى الذات الملزوم، والبرهان ما قد مثلنا

آنفا ثم الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون في نفسها

موجودة في الاعيان فضلا عن ان تكون واجبة الوجود في الاعيان او ممكنة الوجود للشئ فان

الحاصل له شئ والموجود الحاصل في الاعيان شئ آخر فان الاوصاف المعدومة في الاعيان

ربما تكون موجودة في النفس والعقل لموصوفات معدومة في الاعيان، ولا يجوز ان يقال انها موجودة

في الاعيان كقول من يقول ان الخلاء بعد مفطور ممتد يسعها الاجسام وتحركه وتحرك فيه

من موضع الى موضع فان هذه الاوصاف موجودة في العقل للخلاء الموجود المتصور في العقل

المعدوم في الاعيان فوجود الاوصاف للموصوفات انما هي بالقصد الاول في النفس والعقل لا

الحصول والكون في الاعيان كما اذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد

به الوجود في العقل والنفس لا في الاعيان، وكذلك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعني به

الوجود في النفس والعقل وقد علمت الفرق بينهما على اى صفة يكون فالوجود في الاعيان

هو غير وجود شئ لشئ غيرية التشكيك على ما حققناه،

ثم البرهان قائم على ان واجب الوجود في الاعيان واحد في جميع جهاته وجميع صفا[illegible]

وهو سبب جميع الموجودات في الاعيان وقد علمت ان الوجود في النفس هو ايضا وجود في

الاعیان بوجه ما من وجوه التشکیک فهو جل جلاله سبب لجمیع الاشیاء الموجودة

ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا ارید ان اطول بها الکلام، فقد

بان من هذا انه اذا قیل ان الفردیة واجبة الوجود للثلاثة فانما نعنی به انها للثلاثة لا بسبب

مسبب ولا بجعل جاعل، وکذلک جمیع الذاتیات واللوازم، وقد یمکن ان یکون ذاتی سببا لذاتی

آخر، وان یکون لازم ایضا سببا للازم آخر الا انه لا شک ان ینتهی الی ذاتی او لازم لا سبب

لهما فیکون ذلک الذاتی سببا بوجه من الوجوه، وان هذا الحکم لا یثلم القضیة القائلة بان

واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته، اذ الوجود هناک الکون فی الاعیان وواجب

الوجود فی الاعیان واحد کما قد بیناه فی مواضع اخر، وهذا الوجود هو الحصول للشیء من غیر

التفات الی وجوده فی الاعیان او فی النفس، وبالجملة فان جمیع الموجودات فی الاعیان ممکنة

لا غیر سوی واجب الوجود الواحد،

وتحلیل المسألة علی الوجه الکلی هو ان الموجودات الممکنة فاضت من الوجود المقدس

علی ترتیب ونظام، ثم من الموجودات ما کان متضادا بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد

ذلک الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة

واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة، واما من قال ان واجب الوجود اوجد السواد ثم

الحرارة حتی وجد التضاد لان (ا) اذا کانت (علة لب وب) علة (لج) فیکون (ا) علة (لج)

فانه قال صوابا حقا لا مجمجمة فیه، لکن الکلام فی هذا الموضع ینساق الی غرض وهو

ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فیکون واجب الوجود قد اوجد التضاد

فی الاعیان بالعرض لا بالذات، هذا لاشک فیہ الا انہ لم یجعل السواد مضاداً للبیاض وانما اوجد السواد لا لمضادتہ للبیاض بل لکونہ ماہیۃ ممکنۃ الوجود وکل ماہیۃ ممکنۃ الوجود فان واجب الوجود یوجدہا لان نفس الوجود خیر لکن السواد ماہیۃ لا یمکن الا ان تکون مضادۃ لشئ اخر فکل من اوجد السواد لاجل کونہ ممکن الوجود فہو الذی اوجد التضاد بالعرض ولا یکون الشر منسوبا الی موجد السواد بوجہ من الوجوہ اذ القصد الاول (وجل عن القصد) بل العنایۃ السرمدیۃ الحقۃ توجہت نحو الخیر الا ان ہذا النوع من الخیر لا یمکن ان یکون مبرءا خالیا عن الشرور والعدم فلیس الشر منسوبا الیہ الا بالعرض، ولیس الکلام ہہنا فیما بالعرض بل فیما بالذات، والی اوصی کل من اعرفہ من الحکماء بتقدیس ذلک الجناب عن الظلم والشرور ہہنا من التفصیل والتحصیل ما لا تفہمہ العبارۃ ولا یقدر المخبر عن الاخبار بہ لقصور البیان عنہ والحدس المصیب ینال من ذلک الروح ما تقنع بہ النفس الکاملۃ وتذوق بہ اللذۃ العقلیۃ القصوی،

وہہنا سؤال اخر کیف حد اعنۃ فی النظر فی باب الالہیات وہو انہ لما اوجد امورا کان یعلم انہ یلزمہ العدم والشر فیکون الجواب عنہ ان السواد مثلا فیہ الف خیر وشر واحد والامساک عن ایجاد الف خیر لاجل لزوم شر واحد ایاہ شر عظیم علی ان النسبۃ بین خیر السواد وشرہ اعظم من نسبۃ الف الف الی واحد۔ واذا کان ہذا ہکذا فقد بان ان الشرور موجودۃ فی مخلوقات اللہ بالعرض لا بالذات، وبان ان الشر فی الحکمۃ الاولی قلیل جدا لا نسبۃ لہ فی الکمیۃ والکیفیۃ الی الخیر،

واما سؤال عن ای الفریقین أقرب الی الصواب فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادئ الرای وظاهر النظر من غیر ان یتلجلج فی هذیانه ویتغلغل فی خرافاته، فانه حینئذ یبعد عن الحق جدا۔

واما الکلام الجاری فی البقاء والباقی فانه أمر قد شغف به جماعة من الاغبیاء حیث لم یعقلوا ولم یتفطنوا للحق اذ البقاء لیس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما فکان الوجود غیر ملتفت فیه الی المدة۔ والبقاء وجود یتضمن معنی المدة فالوجود معنی أعم من البقاء فلیس الفرق بین الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنی واحد فی الاعیان وان کانا مفترقین فی النفس، فلما بلغ الی البقاء ضل، وأما الکلام الجدلی الملجئ ایاهم الی ارتکاب المحالات الأولیة فهو هذا یسألون عن هل ههنا شیئ موصوف بالبقاء فان أجابوا بلا قیل لهم اذن لیس ههنا باق فما الذی یوجد الموجودات ویستبقیها علی زعمکم بالتعاقب والایجاد فی الآنات المتوالیة علی ان البرهان قام علی بطلان الآنات المتوالیة ولکن سلمنا قولکم مسامحة فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غیر باق یلزمهم أشد المحالات استحالة واقبحها واظنهم یتحاشون عن هذا، وان اجابوا بان ههنا شیئا باقیا سئلوا وقیل لهم ان ذلک الباقی یکون باقیا ببقاء زائد علی ذاته فذلک البقاء لا یخلو اما ان یکون باقیا واما أن لا یکون باقیا فان کان باقیا کان باقیا ببقاء و ذلک البقاء ببقاء آخر ویتسلسل وهذا المحال، وان لم یکن ذلک البقاء باقیا فکیف یکون الباقی باقیا ببقائه الذی هو به باق غیر باق هذا محال، اللهم الا ان یرتکبوا فیقولوا الباقی باق

ببقاءات متصلة متشافعة فی آنات متوالیة فحینئذٍ یطالبون بشرح هذا الکلام، ویقال لهم ما معنی
هذه البقاءات المتوالیة ان کانت معانی بها یکون الباقی باقیا، فتلک المعانی ینبغی أن تبقی مع الباقی
مدة یمکن ان یوصف الباقی فیها بانه باقٍ، والا فلا معنی للبقاء والباقی، وان کانت وجودات متشافعة
فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنی واحد، وان البقاء لیس هو الا استمرار الوجود واتصاف الموجود
بالوجود لمتمادیه الی المدة اذ الوجود المطلق یجوز أن یکون فی آن من الزمان، ولا یجوز ان یکون
البقاء الا فی مدة فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم، والحق عندی ان لا یلائم من یکون عقله
بحیث یخفی علیه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذی سنح لی فی الحال، والله اعلم بکل المقال.

(۳)

الرسالة الاولى فی الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

اخرجها السید سلیمان الندوی من مجموعۃ جامع البدائع

المطبوعۃ بمطبعۃ السعادۃ بمصر، وسماها ناشرها

"رسالۃ الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی"

وھی احدی رسالتیہ فی

الوجود۔

رسالة الوجود

ان الموجود الذی هو موضوع الفلسفة الاولی اعنی العلم الکلی الذی تحت جمیع العلوم ظاهر
التصور، لا یحتاج فی تصوره الی تصور امر آخر یسبقه لانه اعم الاشیاء، وهو وما اشبهه
مبدأ التصورات جمیع الاشیاء والشیء ایضا ظاهر التصور، ویلزمه الوجود فی النفس فان المعدوم
فی الاعیان اذا حکم علیه بامر ما وجودی لا یمکن الا ان یکون موجودا علی ما علمت تفصیله، ووجوده
لیس فی الاعیان، فبالضرورة یلزم ان یکون موجودا فی النفس، فالشیء یلزمه الوجود، فلا موجود احد
الوجودین الا ویلزمه ان یکون شیئا ولا شیء الا ویلزمه احد الوجودین فالشیئیة من لوازم حقائق
الاشیاء، وایاك ان تحاول تصویر الشیء او الوجود، فانك ان فعلته وقعت فی الدور لا محالة،
والموجود والشیء وان کانا عامین فان الموجود اولی بان یکون موضوع العلم الکلی لانه اظهر تصورا،
وموجودیة الشیء ووجوده شیء واحد، کالمضاف والاضافة لان الوجود لو کان شیئا
زائدا علی ذات الموجود لکان یلزمه الوجود اما فی الاعیان واما فی النفس، ولو کان وجود الموجود
موجودا فی الاعیان لکان موجود الوجود، اذ حکمنا ان کل موجود یحتاج الی وجود وتسلسل
وکذلك لو کان الوجود شیئا زائدا علی ذات الموجود (ولا شك ان الوجود عرض
کیفما کان سواء فرضته موجودا فی الاعیان او فی النفس) لکان سببا لموجودیة الجوهر لان
الجوهر انما یصیر موجودا بالوجود، وما لم یوجد وجوده لم یمکن ان یوجد هو، فیلزم ان یکون

له لا یوجد قبل وجوده ولا توطئة "س"

العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت ان كل عرض فبسبب وجود الجوهر، لان حقيقة العرض تدل على ذلك ويصير البيان دوريا،

وكذلك لوكان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود به يصير الموجود موجودا لكان وجود البارى ايضا شيئا زائدا على ذاته اعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة بل كانت متكثرة وهذا محال،

واما ان يكون شيئا اعتباريا موجودا فى النفس، فيجب ان تحقق ان لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره وهذا الحكم اولى لا يخالف فيه عقل فاذا عقل تلك الحقيقة عقل اعنى حصل اثر من تلك الحقيقة فى عقل ما ثم نسب ذالك العقل تلك الحقيقة والماهية الى الصورة الحاصلة الموجودة فى الاعيان فيكون الكون فى الاعيان امرا زائدا على ذات تلك الماهية والحقيقة ولا يكون شيئا زائدا على ذات الموجود اذ الموجود فى الاعيان ليس تلك الماهية فان تلك الماهية لا يمكن ان توجد بعينها فى الاعيان اذ العقل ليس له ان يحكم على شئ الا اذا عقله مجردا عن العوارض المشخصة ولا يمكن ان يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج فاذا كان الامر على هذه الصفة وكان يظن بعض ضعفاء الظن ان الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الاعيان رسخ فى قلبه ان الوجود والموجود هما شيئان كائنان فى الاعيان ولم يتفطن لهذه المحالات، ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم وهو ان الوجود شئ زائد على ذات الموجود انه يلزم ان يكون الموجود فى النفس موجودا بوجود وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية له،

ومن الحجج الجدلية فی هذا المبحث للمذهب الحق ان یقال للخصم ان هذا الوجود الزائد علی ذات الموجود هل هو موجود فی الاعیان اولیس بموجود فی الاعیان فان قال انه لیس بموجود فی الاعیان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم یسئل فیقال له هذا الوجود الزائد علی ذات الموجود الذی سلمت انه لیس بموجود فی الاعیان هل هو موجود فی النفس اولیس بموجود فی النفس فان قال انه موجود فی النفس، فقد حقق الخبر کله، وان قال انه لیس بموجود فی النفس، وکان من قبل یقول انه لیس بموجود فی الاعیان، فیکون حینئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا یکون عنه خبر، ولا یکون علیه حکم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحکم، فقد صح و تبیّن ان الوجود هو صفة زائدة علی ذات الماهیة المعقولة موجودة فی النفس غیر موجودة فی الاعیان، اعنی ان وجود الموجود فی الاعیان هو بعینه ذاته، ولا معنی للوجود الزائد علیه الا بعد ان عقل، وانما اعتبر العقل فیه هذه الصفة بعد ان عقله و صیره ماهیة معقولة،

ومن الشکوک القویة علی هذا الرأی الحق، وهو موضع بحث عظیم الجدالی هو انه اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهیة معقولة ام لیس بماهیة معقولة، فان قلنا لیس بماهیة معقولة، کان القول محالا، لانه لو لم یکن ماهیة معقولة موجودة فی النفس لکان محال قولنا ان الوجود فی الاعیان شئ زائد علی ذات الماهیة، وان قلنا انه ماهیة معقولة و قد حکمنا بان الماهیة المعقولة تحتاج الی وجود زائد علیها، فتکون ماهیة الوجود محتاجة الی وجود آخر معقول حتی یکون موجودا فی النفس،

والجواب عنه ان الماهیة المعقولة تحتاج الی وجود معقول حتی یکون امرا موجودا

فی الاعیان، لا فی النفس لانك اذا قلت ان الماهیة الموجودة فی النفس محتاجة الی وجود حتی

تكون موجودة فی النفس، فقد صادرت علی المطلوب الاول، حیث قلت ان الموجود

یحتاج الی وجود،

واما كلام من یقول اذا كان وجود زید غیر موجود فی الاعیان، فكیف یكون زید

موجودا فكلام مموّه مزخرف سوفسطائی، وتیفطن لاستحالته من وجهین،

(احدهما) قوله اذا كان وجود زید غیر موجود فكیف یكون زید موجودا هذا یلزم

اذا قیل ان الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط علی المطلوب الاول،

(والثانی من الوجهین) ان وجود زید المعقول هو امر معقول موجود فی النفس،

فكأن المغالط لا یفرق بین الوجودین الوجود فی الاعیان والوجود فی النفس، فان قال انا

نعتبر زید الجزئی المحسوس المعقول حتی یكون وجوده شیئاً زائداً علی ماهیته

فی النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الكلی علی الموضوعات لا یمكن الا بعد ان

تكون معقولة، ولو وجد حكم كلی لا یمكن حمله علی موضوع الا بعد ان یعقل، سواء فرضه

العقل عند تعقله ایاه واحداً لا تكثر فیه كالباری، او لم یفرضه كذلك،

وانما ظن من ظن هذا الجهل بان المعقول الصرف لا یكون لنا ولا یمكن بل انما

تكون معقولاتنا مشوبة بالتخیل، والتخیل لا یدرك الا الجزئی، فربما تخیلنا شیئاً وللعقل

فیه عمله اعنی تجریده عن العوارض المشخصة، ولا تتفطن النفس لذلك، بل تظن انه جزئی،

لاختلاط ذلك المعقول بالمتخیل او تصاقب بعضها من بعض، واكثر ما تعرض هذه الحالة

عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً فمن اضافة الوحدة الى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن انه جزئي، فقد تبين وصح ان الموجود في الاعيان وجود لا شئ واحد، وانما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولاً وصيرورته ماهية معقولة مضافاً اليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجوداً، ونعم ما قال فاضل المتاخرين[۱] روح رمسه وقدس نفسه في بعض مباحثاته لعل الوجود الذي هو ماهية الحق الاول هو الواجبية وانما قال ذلك لان الواجبية لمطلقة لا شركة فيها بوجه من الوجوه، ثم قال ان الوجود الذي هو مقابل العدم المقول على جميع الاشياء هو من لوازم تلك الماهية، فلو كان ذلك المعنى امراً على حدة لتكثر به ذات الباري جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وعند هذا الموقف عدة مباحثات عميقة وتحصيلات كثيرة وتحافيق جمة، ومن اخذته الفطانة بيده وصحبه توفيق من الله تعالى صادف في التوحيد ههنا ما يسكن اليه العقل، نسأل الله التوفيق للوصول الى الكمال والحمد لله في كل حال،

---

[۱] لعله ابن سينا، ويظهر انه كان لقباً لقبه معاصروه، فنجد في ديباجة الرسالة التي نسبها صاحب جامع البدائع الى الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير الصوفي الشهير صاحب الرباعيات في الفارسية، وهو معاصر ابن سينا، في بعض مكاتبات، انه خاطب فيها ابن سينا بهذه الكلمات «سلام عليك، وبركاته وتحياته يا افضل المتاخرين» (جامع البدائع للكردي ص ۳۳) «س»

٤

الرسالة الثانية في الوجود

او

رسالة الأوصاف والموصوفات

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجها السيد سليمان الندوي وقابل نسخها وصححها

اصول هذه النسخة

اما النسخ التی قابلناها وصححناها فثلاث وکلها خطیة. اولیها للشیخ عبد القادر بن جمال الدین فی بیجاپور (بمبئی) وهی الآن عند الاستاذ الشیخ عبد القادر سرفراز (دکن کالج، بپونه) وهی کثیرة الخطاء کتبت فی سنة ۱۰۲۲ه بالهند، بید یوسف علی الفقار کتبه لحکیم الملك، وکتب علی وجهها الاول "الاوصاف للموصوفات، للحکیم عمر الخیامی"

والاخریان فی مکتبة برلین، ووجدت صورتهما الفوطوغرافیة عند الدکتور زبیر الصدیقی (جامعة کلکتة) فتفضل بهما علی. فاولیهما بالقطع الصغیر بالخط العربی وهی اصح الثلاث واظنها اقدمها، لقدامة هیئة خطها، ولم یکتب علیها تاریخ کتابتها وفی طرة صفحتها الاولی "رسالة فی الوجود عن الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهیم الخیامی"

واما ثانیتهما فهی بالقطع المتوسط وبالخط الفارسی، وهی کثیرة الخطاء والسقطات، کتبت فی خامس شهر ربیع الاول لسنة ۱۰۹۱ه وفی آخرها "تمت الرسالة فی الوجود من تصانیف الحکیم العلامة عمر بن ابراهیم الخیامی، خامس من شهر ربیع الاول سنة ۱۰۹۱"

رموز الثلاث: ع للنسخة الاولی التی للشیخ عبد القادر، وبص لنسخة برلین الصغیرة التی هی بالخط العربی. وبم لنسخة برلین المتوسطة بالخط الفارسی.

وللرسالة نسخة رابعة فی مکتبة الشیخ پیر محمد باحمد آباد، فی ۱۲ صفحة بالقطع الصغیر، لم یؤرخ ولکن علیها ختم فیه سنة ۱۱۵۵

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي جل جلاله، وتقدست اسماؤه، اعطى كل شيء خلقه ثم هدى واحصى كل شيء عددا. والصلوٰة على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين.

الاوصاف للموصوفات على ضربين ضرب يقال له الذاتي، وضرب يقال له العرضي. ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما للموصوف، ومنها ما (لا)[1] يكون لازما بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجودي[2]، فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود. فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفا وجوديا. واثبات هذا القسم الوجودي مستغني (مستغن؟) عن البرهان لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة لانه لو كان ...

---

[1] زيادة في بعض. [2] فتح الله شيخ سيد. [3] زيادة في بعض وبعد. [4] يريد به الموجود في الخارج لانه في: الخ

نصف الاربعة امرًا زائدًا على ذاته لكان الاثنين[۱] (للاثنين؟) معانٍ زائدةٌ على ذاته لانهاية

لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالته،

واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانه لون، إذ كونه لونًا وصفٌ ذاتيٌ له

والبرهان على ان اللونية ليست بصفةٍ زائدةٍ على ذات السوادية في الاعيان، هو انها

لو كانت صفةً زائدةً، فلابدّ من ان تكون عرضًا، اذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن ان يكون

عرضٌ موضوعًا لعرضٍ آخر. وان كان موضوع السوادية موضوعًا اللونية[۲] لكانت اللونية

صفةً في موضوع السواد[۳]، ولكانت اللونية[۴] امرًا موجودًا في الاعيان يلزمه من خارج ذاته

ان يكون سوادًا وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصفُ الاعتباري[۵] هو ان العقل اذا عقل معنى مّا فانه يفصل ذلك

المعقول تفصيلًا عقليًا ويعتبر احواله. فان صادف ذلك المعنى بسيطًا غير متكثرٍ لجميع

الاعراض الموجودة في الاعيان، وصاف له اوصافًا، فعلم ان تلك الاوصاف انما

هي له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود في الاعيان، لتحققه ان الشيء البسيط الموجود

في الاعيان لا يمكن (ان يكون[۶]) فيه اجزائية في الاعيان، (و[۷]) لتحققه ان العرض لا يكون

موضوعًا لعرضٍ آخر، ولتحققه ان موضوع ذلك العرض لا يجوز ان يكون موضوعًا لتلك

الصفة التي وصف بها ذلك العرضُ، وهذه مقدماتٌ مسلّمة عندهم، لكن بعضهم

---

[۱] في الثلاث الاثنين، [۲] في ع: اللونية، وفي الاثنين: اللونية، [۳] في ع: السواد،
[۴] في ع زيادة: عند السواد [۵] هذه الفقرة محذوفة من بهر [۶] في ع: وكذلك [۷] الزيادة
في بص وبهر، [۸] الزيادة في بص وبهر

غير مسلّم عند اهل الحكمة . ولعلّ هذه المعانى مفروغ عنها فى العلم الاعلى الالٰهى الكلّى .

ومن لم يتفطّن لهذه الاوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع[1] ، ضلّ ضلالاً بعيداً ، كبعض المتعسّفين المتأخرين الذين جعلوا اللونيّة والعرضيّة والوجود وهذه الاحوال[2] احوالاً ثانية ممّا لا يوصف لا بوجود ولا بعدم[3] . والشكّ الذى اوقعهم فى هذا الخطاء القادح[4] فى اعظم القضايا الاوّلية واظهرها وهو انّه لا واسطة بين السلب والايجاب ظاهر لا حاجة بنا الى ذكره وبعضه اوجد لسخافته ، ولو كانوا يتفطّنون الاوصاف الاعتبارية لما وقعوا فى هذه الفتنة العظيمة . بل قالوا ان اللونيّة فى الاعيان غير موجودة شيئاً متميّزاً عن السوادية انّما هى وصف عقلى يحصل فى النفس عند تحقق العقل ذات الاسود ، وتصفّح احوالها ، ومشاركتها للبياض فى بعض احوالها ، وكذلك الوجود والوحدة .

ولعلّ امر الوجود اصعب من سائر الاعراض ، لشكّ[5] جماعة من اهل الحقّ فيه ، اذ قالوا انّ الانسان المعقول (مثلاً[6]) له حقيقة و ماهيّة ، لا يدخل فى حدّهما الوجود حتّى ان العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انّه موجود او معدوم ، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته . وقالوا انّ وجود الانسانيّة هو المعنى المكتسب له من غيره ، اذ[7] الحيوانية والناطقية له من ذاته ، لا بجعل جاعل ولا بسبب مسبب ، كأنّ البارى عزّ جلّ جلاله لم يجعل الانسانيّة جسماً مثلاً بل جعله موجوداً . ثم الانسان اذا وجد لا يمكن

---

[1] فى بص وبم : الموضع ، [2] فى ع وبم : عدم ، [3] فى ع وبم : القادح ، [4] فى بص : ليشكل ، وفى بم : لشك
[5] الزيادة فى بص وبم ، [6] فى ع وبم : او ،

ان يكون الاجسام. قالوا واذا كان الامر كذلك فبالواجب ان يكون الوجود معنى زائداً على الانسان[1]

فى الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الخبر لا المخبر[2].

وقبل ان نخوض فى حل هذه الشبهة نأتى ببرهانٍ ضرورىٍ[3] على ان الوجود معنى اعتبارى

فنقول ان الوجود فى الموجود لو كان معنى زائداً عليه فى الاعيان لكان موجوداً. وقيل انّ

كل موجودٍ موجودٌ بوجودٍ، فيكون الوجود موجوداً بوجودٍ (و)[4] كذلك وجوده الى ما لا نهاية[5]

له وهو محال.

فان قيل انّ الوجود معنىً لا يوصف بالوجود بسلب الاطلاق ولا سلب احد الطرفين[6]

حتى لا يقال انّه موجودٌ او غيرُ موجودٍ، طالبناهم حينئذٍ بطرفى النقيض. (و)[7] قلنا هل

الوجود موجودٌ فى الاعيان ام غيرُ موجودٍ فى الاعيان[8]. فان اُجيبَ بلا، فقد بان ان الوجود

غير موجود فى الاعيان، وهذا هو موضع الخلاف. فمرحباً بالوفاق[9]. ثم نطالبهم ثانياً و

نقول (هل)[10] الوجود وصف معقول لذات الموجود ام لا. فان اجيب بنعم، لزم القول و

الاعتراف بانّ الوجود حكمٌ اعتبارىٌ، وان اجيب بلا كان الوجود معدوماً فى الاعيان

وفى النفس جميعاً. ولعلّ العقلاء يتحاشون عن امثال هذا،

ومنهم من قال ان الصفة التى هى الوجود لا تحتاج الى وجودٍ آخر حتى تكون موجودة

بلا وجودٍ آخر. والجواب لهذا القائل انّ[11] (انه) يريد ان يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع[12]

---

[1] الزيادة فى ع وبص [2] فى بص: ان الموجود فى الموجود [3] فى بر: بوجه [4] الزيادة فى بر [5] الزيادة فى بص وبر [6] فى ع: بل ، [7] فى بص وبر: للاعيان [8] فى بص: مرحبنا ، [9] الزيادة فى بص وبر [10] فى بص: اتريد وفى بر: انريد [11] فى ع: يرجع

التسلسل، بل وقع في عدة محالات أخرى، منها أن نقول[1] على هذا: الوجود الذي تشير إليه موجود أم لا. فإن أجاب بلا فقد وافقنا ونقض نفسه. وإن أجاب بنعم قلنا له (هل)[2] موجود بوجود آخر أم لا. فإن أجاب بنعم[3] وقع التسلسل ولم يندفع ولزمه المحال. وإن أجاب بلا، قلنا: هل هذا الوجود الذي ذهبت إليه شيء له ذات أم لا. فإن أجاب بلا فهو هذيان ومحال. وإن أجاب بنعم قلنا له (قد)[4] سلمت ذاتا موجودة بلا وجود، فما بالك لا تسلم في كل موجود وفي كل ذات حتى تسترجع عن هذه المناقضة، وعن هذه المحالات،

ثم إن صح كلامك الأول بأن البياض الموجود يحتاج إلى وجود زائد عليه، فهو أيضا يحتاج إلى وجود زائد عليه لا محالة، وهذا محال،

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات، ويشتغل بالمغالطات المدهشة، وحينئذ نقطع[5] الكلام معه، ونشتغل[6] برده من وجه آخر. وأيضا فإن كانت صفة الوجود موجودة بذاتها لا بوجود آخر واقترنت[7] بالماهية وصارت الماهية (بها)[8] موجودة لكان[9] الحكم[10] الجزء محمولا على المركب، وهذا محال. بل لو كان الأمر كذلك لما صارت الماهية موجودة بل صارت مقترنة بأمر موجود حتى لا تكون صفة الجزء[11] محمولة[12] على المركب، (كما أن البياض[13] بياض لذاته، وإذا اقترن بالجسم لم يصر المركب بياضا بل صار أبيض، ولو كان البياض أبيض لذاته لما صار الجسم أبيض بل صار مقترنا بشيء[14] أبيض على أن العامة قد يسمون البياض أبيض)

---

١ في الثلاث: يقول ٢ الزيادة في بص ٣ في ع: نعم ٤ الزيادة في بص وبم ٥ في ع وبم: يقطع ٦ في ع: يشتغل
٧ في ع: اقترنت وفي بص: اقرنت وفي بم: اقترنت ٨ الزيادة في بص وبم ٩ في ع: لكانت ١٠ في ع: الحكم بالجزء
١١ في ع: الجزء ١٢ في ع: محمولا ١٣ الزيادة في بص وبم ١٤ الزيادة في بص وبم

فيقولون هذا اللون ابيض، لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق، فان كان الوجود ايضا يقال له انه موجود على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات، ولا منازع فيه.

واعلم ان هذه مسئلة[1] عامة لجميع[2] العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لتحقق[3] المحقق[4]) الا ويخبر[5] ببطلان هذا، وقد سمعت واحدا منهم يقول ان الوجود موجود ولا يحتاج الى وجود آخر كما ان الانسان بالانسانية انسان، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانية، وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لانه لو كانت الانسانية موصوفة بانها انسان، لكانت مفتقرة الى انسانية اخرى، بل هي موصوفة بانها انسانية، فهلا قال في الوجود[د] مثل هذا، ان الوجود غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج الى وجود، بل هو موصوف بانه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطة من افحش[6] المغالطات المقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة[7] وحب الغلبة.

واما حل شبهة اهل الحق وهي ان الوجود هو المعنى المستفاد لا غير، (واذا كان هو المعنى[ی] المستفاد[8] لا غير) كيف يمكن ان يكون معنى زائدا في الاعيان، (ش[9]) هو على هذه الصفة وهي المستفاد زائد من[9]؟) هذا (ه؟) الذات لا غير اذا الذات كانت معدومة، وكيف يكون الشيء مفتقرا الى شيء قبل الوجود، انما الافتقار الى شيء من الاشياء هي للموجودات لا للمعدومات، بل النفس اذا عقلت[10] تلك الذات واعتبرت احوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعة منها

---

[1] في ع: المسئلة [2] في ع بجميع [3] في الثلاث لتحقق، [4] في ع بجر بطلان [5] في ع: افتخر [6] في الثلاث: السرقة [7] الزيادة في بص وبم [8] الزيادة في ع [9] الزيادة من الجامع المصحح فلينظر، [10] في ع: غفلت

ذاتیات، ومنها عرضیات، فکأنها تصادف الوجود فی جمیع الاشیاء من قبیل العرضیات، ولا شک ان الوجود هو معنی زائد علی الماهیات المعقولة، لا کلام فی هذا، بل الکلام فی الوجود فی الاعیان ثم العقل لما تحقق الماهیة التی یقال لها الانسانیة علم ان الحیوانیة والناطقیة لها من ذاتها لا بجعل جاعل، والوجود لها من غیرها، بمعنی ان هذا (؟) الذات لو کانت معدومة لما کانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبار صفة الوجود ایاها من جهة تعلقها بغیرها، و انی اظن ان جمیع العقلاء من شانهم ان لا یخفی علیهم هذا القدر من المعقولات، فمن وجد نفسه من المقصرین فی هذا المعنی فلیعلم انها قد زاغت بسبب امر وهمی غلطها وعلیه بالریاضة التامة والاستعانة بحسن التوفیق من الله تعالی، انه ولی الاجابة.

ولکن الاعتبار للاوصاف وتحقیق احوالها من اهم الاشیاء للباحث عن هذه المواقف وواجب الوجود علی جلاله انما هو ذات لا یمکن ان یتصور الا موجودة، فصفة الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعل. ولو کانت صفة الوجود معنی زائد علی ذاته، لکانت فی ذاته من حیث هی تلک الذات الواجبة کثرة. وقد سبق البرهان علی ان واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته، لا کثرة فیه، بوجه من الوجوه (الا الکثرة الاعتباریة ولعلها غیر متناهیة بالعدد، والکثرة الاعتباریة لا تتکثر بها الذات بوجه من الوجوه). وبالجملة فان جمیع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتباریة لیس فیها وجود اصلاً.

ل فی ع: لکانها. ۲ فی ع الناطقة. ۳ فی بص: تعقلها لغیرها. ۴ فی بص: غلبه ۵ فی بص: قضیة وفی بم: قصة ۶ فی ع: الوجود. ۷ الزیادة فی بص وبم.

ولعل علّته[1] وجودي أعني حصول صور المعقولات في ذاته إلّا أنّها كلّها ممكنة الوجود ولوازمه إيّاه. والكلام فيه بسيط في غير (هذا[2]) الموضع فليطلب من[3] هناك.

ولما عرفت أن الوجود أمر اعتباري كالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم وأحواله من حيث الاعتبار، وكيف يكون العدم وجوديًّا. إلّا أن العدم معنى معقول، وكل معنى معقول[4] موجود في النفس، فماهية العدم أعني معناه موجودة في النفس. ثم الكلام في أن العدم هل هو معقول بالذات أو بالعرض، غير ما نحن فيه. والحق أنه معقول بالعرض.

وبعد أن تحققت هذه المعاني فاعلم أن علّة موجود ممكن الوجود له ماهية عند العقل، يعقلها من غير أن يقترن بها صفة الوجود، و معها أن صفة الوجود لها من غيرها[5]، وإذا كانت صفة الوجود لها من غيرها، يلزم أن يكون صفة العدم لها عن ذاتها. والصفة التي للشيء عن ذاته قبل الصفة التي له من غيره، قبليّة[6] بالطبع. فصفة العدم للماهيات الممكنة الوجود قبل صفة الوجود بالطبع.

ونقول إنه لا يمكن أن يكون ماهيّة[7] ممكنة الوجود علّة لوجود البتّة، اللهم إلا أن يكون معدًّا[8] وما أو واسطة أو أشياء أُخر مثل التي هي ممكنة الوجود، فإن أمكن فليكن أ سببًا فاعليًا لوجود ب، ومعلوم أن ب تكون ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود لا يوجد إلا ليصير وجوده واجبًا من وجه آخر (فتكون[9]) واجبة الوجود، إلا أن إمكان الوجود

---

[1] في ع: علة. وفي بر: عمل، [2] الزيادة في بر، [3] في ع: محذوفة، [4] في بص: إلا أن العدم معنى معقول موجود في النفس. فماهية الخ، [5] ساقطة من بص [6] في ع: قبلية [7] في ع: معدا ما [8] لا توجد هذه الزيادة في إحدى من النسخ الثلاث [9] إلا أن المعنى يقتضيها، فلينظر.

لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجودِ، فيكون اسبباً لوجوبِ وجودِ ب، وهٰذا المحالُ. فلا يجوز ان يكون ماهيةٌ ممكنةُ الوجود (علةً[1] لوجود)

وعلى هٰذا البرهانِ مباحثُ وشكوكٌ. منها انَّ ا انما صارت سبباً لوجوبِ وجودِ ب من حيث هي واجبةٌ، كما انَّ النّار سببٌ لاحراقِ الخشبِ من حيثُ هي حارّةٌ[2]. ثم لا مدخل لسائر اوصافِ النّارِ في الاحراق ولا تشاحّ[3] في المثالِ. والجواب ان الحرارةَ هي سبب الاحراقِ لا ذات النّار الّا انّ الحرارةَ لا يمكن ان توجد الّا في موضوعٍ[4] مثل النّار، فصار الاحراق مضافاً الى النّار من حيث هي[5] حاملةٌ للسبب الفاعلي، لا من حيث هي فاعلةٌ. ولو كانت (ذات النّار هي الفاعل (الفاعلة؟) لكان لجميع اوصافها مدخلٌ في الاحراقِ، وخصوصاً الاوصاف[6] (للاوصاف؟) الذاتية واللازمةِ التي لا تنفك ذاتُ النّار عنها. وامّا[7] قلنا ان ذات ا من حيث هي واجبة مُوجبةٌ لِب. واذا قلنا من حيث هي واجبةٌ، كان الوجوبُ شرطاً في كونِ ا علةً، لا نفس العلّةِ. ففرق بين الشرطِ الذي به تكونُ العلّةُ علةً، و (بين الشّرطِ الذي) هو العلّةُ لنفسه[8] (نفس؟) علة وجوب ب هي ذات ا باقٍ شرطٌ كان. ثم هٰذا الشرط اعني اعتبار وجوب[9] ا الذي لها من غيرها، لا يسلُبُ عنها اعتبار الامكان الّذي لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب[10] الاوصافِ اللازمةِ، فذاتُ ا التي هي ممكنةُ الوجود بشرطِ وجوبها علةٌ لوجوب ب، فيكون

[1] هذه الزيادة في ع [2] في ع: وحله ر؟ [3] في ع: لساح، في بم: تشاح وفي بص: تشاح، (والصحيح تشاحّ مصدراً، كقولك لا مشاحة في الاصطلاح) "سليمان"

[4] في ع وبم: موضع [5] ساقطة من ع [6] الزيادة في بص وبم [7] في ع: ما وفي بم: اما، وبص مشتبها بين اما وانا، [8] الزيادة في ع [9] في ع: لنفس في بص وبم: لنفس [10] في بم: الا بسبب في بص: الا تسبب،

للامكانِ مدخلٌ فی تتمیم الوجوب وافادة[1] الوجود. وکیف لا وهو من لوازم العلة الفاعلیة، و له مدخلٌ فی تتمیم ذات ا، فکیف فیما توجبه ا، ولو[2] کان اعتبارُ الامکانِ مسلوبًا عن ذات ا عند کونها واجبةَ الوجودِ، لکان یقدح فی هذا البرهان قدحًا، الّا انّ هذا الاعتبارَ لها من ذاتها لا یمکن سلبه بوجهٍ من الوجوه،

فان قال قائلٌ، ونشکِکُ مشکّکٌ[3] انّ وجوب ا هو علّةُ وجوبِ ب، الّا انّ وجوب ا لا یمکن ان یوجَدَ (الّا ویکون موضوعه ا، کما انّ[4] الحرارة هی علّة الاحراق، لانّها لا یمکن ان یوجد) الّا فی موضوعٍ، واذا کان وجوبُ ا علّةً لوجوبِ ب، ثمّ ذاتُ ا یلزمها[5] الامکانُ لا یکون للامکانِ الّذی هو لازمُ موضوعِ وجوبِ ا، مدخل فی تتمیم الوجوبِ. فیکون الجواب انّ وجوب ا لیس هو شیئًا موجودًا فی الاعیان علی ما تحققته، انما هو امر بحسب اعتبار العقل والامرُ الاعتباریُّ الموجودُ فی النفسِ، المعدوم فی الاعیانِ، کیف یکون سببًا لذاتٍ موجودة فی الاعیان (کالحرکة حرارة النار[6]، فان حرارةَ النار موجودة فی الاعیان) ثم الاحراق الحاصل من الحرکة لیس هو امرًا وجودیًّا، بل انما هو امرٌ عدمیٌّ، وستعرف تفصیل هذا الکلام بعد هذا الفصل وایضًا فان کلّ[7] (کان؟) وجوب ا الذی یظنّ[8] به انّه سببٌ لوجوبِ ب موجودًا فی الاعیان لکان لذاتِ[9] ا التی هی موضوعه[10] مدخلٌ فی تتمیم الوجوب، لانّ الفاعل المفتقر فی وجوده الی المادة لا یکون له فعلٌ الا بمشارکة المادة، وما[11] وجوب ا هی ذات ا، فیکون لذاتِ ا شرکة

---

[1] فی ج: وفساد الوجود وبمر: افادة الوجود. [2] فی بمر: اذ [3] فی ع: متشکک [4] الزیادة فی بص وبمر. [5] فی ج: یلزمهما. [6] الزیادة فی بص [7] ولا فصل بعده فی احدی من النسخ، فذلک یدل علی نقص فی آخر الرسالة [8] فی بص وبمکل، ولا توجد هذه الکلمة فی ج، والمعنی یقتضی انه کان. [9] فی ع: یطن [10] فی ج: بذات، و فی بمر وبص: ذات [11] فی ج: هو موضوعه،

فی تتمیم الوجوب، ویکون للازمها[1] الذی هو الامکان والعدم ایضاً شرکة[2] وهذا محال. فقد بان

انّ جمیعَ الذواتِ والماهیّاتِ انّما تفیضُ من ذاتِ المبدءِ الاوّلِ الحقّ جلّ جلالُهُ علی ترتیب ر[3]

فی سلسلة نظام، وهی کلّها خیراتٌ[4] لا شرّ فیها بوجهٍ من الوجوه، انّما الشرُّ الذی هو الذمّ ا[5] لازمه

یحصل من ضرورة التضادّ[6] علی ما (قد[7]) عرفت تفصیله. تعالی الله عمّا یقول الظالمون

الملحدون علوّاً کبیراً. ولا حول ولا قوّة الّا به، وهو[8] حسبی ونعم المعین. والحمدُ لله

الذی هو المبدءُ الاوّلُ. وصلّی اللهُ علی سیّدنا محمّدٍ وآله[9] الطیبین الطاهرین. تمت بعون الله

وتوفیقه.

---

[1] فی ع وبم: لازمها [2] الزیادة فی بص وبم [3] فی بم: خراب [4] هذه العبارة تدل علی ان لهذه الرسالة صلة برسالة الکون والتکلیف التی استدل فیها علی ضرورة التضاد فی العالم، "تسلیما"

[5] الزیادة فی بص وبم [6] الزیادة فی بم [7] فی بم: محمّد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود. وتمت الرسالة فالحمد من تصانیف الحکیم العلامة عمر بن ابراهیم الخیامی رحمه الله، خامس من شهر ربیع الاول سنة ۹۰۱

رسالہ فی مرتبات الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

از کتبخانہ متحف بریطانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

سید سلیمان ندوی

عکاسی کردہ طلب و تصحیح و مقابلہ اش بپرداخت

اصل این نسخہ

اصل این نسخہ، نسخہ ایست قدیمۃ الخط کہ در کتبخانہ متحف برطانی لندرہ (برٹش میوزیم لائبریری) است و نسخہ آخر ازیں رسالہ در کتبخانہ ملی بپاریس، در مجموعۂ روضۃ القلوب موجود است، چنانکہ کریستن زن بآن نشان دادہ است، و پارۂ آخریں اوراکہ در نسخہ مطبوعۂ پارۂ ہفتمیں است، کریستن زن و فریڈرک روزن نشر کردہ اند، و ما اوراباایں رسالہ مقابلہ کردیم، و بقید اختلافات نسختین برداختیم،

نسخہ متحف برطانی بر دو صفحہ بخط قدیم و کہنہ نوشتہ است، و پس ازیں دو صفحہ عبارت باقیہ را کاتب نسخہ برحاشیہ صفحۂ دوم، باز مابقی را برحاشیہ صفحۂ اولی نوشتہ تمام کردہ است، بعض فقرات این حواشی را کرم خوردہ است، یا بقولتو غراف درست نیامدہ است، ازیں جہت افسوس میخوریم کہ در پارہ ہاے سوم و چہارم و پنجم فقراتے چند ناخواندہ بماند، و بجایش نقطہ ہا نہادہ شد، چشم داریم کہ دیدہ وران پاریس بر درش چارہ گری فرمایند،

رموز:- نسخہ لندن، ل، و نسخہ پاریس، پ،

"س"

رسالۃ بالعجمیۃ لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراہیم الخیامی کہ چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک ابن مؤید (؟) حاصل گشت، و قربت و اختصاص او بعالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علم کلیات. پس این جزوے بر مثال رسالتے، از بہر درخواست او املی (املا؟) کردہ شد، اگر اہل علم و حکمت انصاف بدہند کہ این مختصر مفیدتر از جملہ مجلدات است، ایزد تعالیٰ مقصود حاصل گرداناد بمنہ و کرمہ، آغاز سخن،

۱- بدانکہ ہرچہ موجود است بجز ذات باری یک جنس است و آن جوہر است، و جوہر بدو قسمت است جسمیت و بسیط، و لفظہاے کہ بازاے معنی کلیات است اول لفظ جوہر است، و چون آنرا بدو قسمت کنی لفظ جسمیت و لفظ بسیط، و موجودات کلی را بیش ازین سہ نام یعنی جوہر جسمیت و بسیط نیست؛ ازان جہت کہ بجز ذات باری تعالیٰ موجود است ہمین است و کلیات نوعے قسمت پذیر آید، و نوعے ناقسمت پذیر آنچ قسمت پذیر است جسمیت، و آنچ ناقسمت پذیر است بسیط است، و قسمت پذیر و ناقسمت پذیر متفاوت اندر رتبت، آنچ بسیط است از وجہ تفاوت رتبت دو نوع کلی است، نوعی را عقل گویند

ونوع رانفس، وایں ہریک رابدہ ترتیب است،

اپنچ کلی است و جزویات ایشاں رانہایت نیست، **اول** عقل فعال است کہ معلول است

بنسبت با واجب الوجود، وعلت است جملہ موجودات راکہ زیر اوست، و مدبر است موجودات کلّی را،

و **عقل دوم** مدبر فلک اطلس است، و **عقل سوم** مدبر فلک افلاک است، و **عقل چہارم** مدبر فلک

زحل است، و **عقل پنجم** مدبر فلک مشتری است، و **عقل ششم** مدبر فلک مریخ است، و **عقل ہفتم** مدبر فلک

آفتاب است، و **عقل ہشتم** مدبر فلک زہرہ است، و **عقل نہم** مدبر فلک عطارد است، و **عقل دہم**

مدبر فلک قمر است، وایں ہر عقلے رانفسے است بازاء او کہ عقل سبب نفس باشد نفس بے عقل، وایں

نفوس بر عقل چنانک مدبر است، افلاک رامحرک کند، ہریکے مرجرم فلک خویش را اپنچ نفس است محرک

بر سبیل فاعل، واپنچ عقل است محرکست بر طریق معشوقی ازاں جہت کہ عقل بر تبیت برتر از نفس است و

شریفتر از نفس است، بداں سبب کہ بواجب الوجود نزدیکتر است،

۲- و باید دانست کہ اپنچ می گوئیم کہ نفس محرک فلک است بر طریق فاعل و عقلی دعقل؛ محرک

نفس است بر طریق معشوقی، ازاں جہت میگوئیم کہ نفس مشابہت می نماید بعقل، و می خواہد کہ درو رسد،

وازجہت ایں قصد ارادتی کہ نفس رابعقلست حرکات در فلک می آید وآں حرکات، اجزاء فلکی را

مستوجب عددی گرداند، . . . . . ماہ باشد بواجب کہ کلی بود وعدد کلی بے نہایتی واجب کند،

از بہر آنک ہر عددی کہ اورا نہایت بود آں عدد جزوی بود، بداں سبب کہ عدد از دو صفت بیروں

نباشد، یا جفت بود یا طاق،

اکنون باید دانستن کہ موجودات کلی کہ آں را دواست کہ ایشاں معلول واجب الوجود اند،

اوّل عقلِ فعّال است، آنگه نفسِ کل است، آنگه جسمِ کل است، و جسم بسه قسم است، افلاک و امّہات و موالید، و ایں ہر یکے قسمت پذیر آمد، و اجزا ایشاں را نہایت نیست در کون و فساد، چنانک افلاک و انجم را که کون و فسادِ شان نیست در اجزاء، و زیرا و امّہات است، اوّل آتش آنگہ ہوا آنگہ آب آنگہ خاک و موالید که اوّلِ او جماد است آنگه نبات، آنگه حیوان، و انسان ہم از جملہ حیوان است از وجہ جنسیت امّا نوعِ پسین است، و از جہت نطق بر حیوان شرف دارد،

و ترتیبِ موجودات ہمچنین است که ترتیبِ حروف، که مخرج ہر حرفے از حرفے دیگر است که بالائے اوست، و ہر یکے از دیگر خاستہ است، چنانک چون مثلاً الف که مخرجِ او از ہیچ حرف نیست، از بہر آنک او علتِ اوّل است جملہ حرفہا را، و برہانش آنک او را ماقبل نیست امّا مابعد ہست، و اگر کسے مارا پرسد که اندک ترین عددہا کدام است، گوئیم که دو است، از بہر آنک یکے عددے نباشد، چه عدد آں بود که آں را ماقبل بود، و مابعد بود، چنانک مثلاً گویند یکے در یکے جز یکے نہ باشد، و یکے در دو جز دو نباشد، و یکے در سه ہمچنیں امّا دو در دو از جہت آں باشد و جملہ عدد ہمچنین است، پس واجب الوجود یکے است نہ از روئے[1] عددے، بگفتیم که یکے نہ عدد باشد از بہر آنک او را ماقبل نیست، و علم نخستین یکے واجب کند و معلولِ او عقل است، و معلولِ عقل نفس است و معلولِ نفس فلک است، و معلولِ فلک اُمّہات است، و معلولِ امہات موالید است، و انتہائے ہر یک بہ نسبت با زیرِ خویش علّت، اینچ معلولِ چیزے است، لابد علّتِ چیزے دیگر است و ایں قاعدہ را سلسلة الترتیب خوانند، و مردم را مردی آنگه درست شود که ایں سلسلة الترتیب بشناسد و

---

[1] از روے ؟ ،

بداند که این جمله ارباب متوسط اند، چونکه افلاک و امهات و موالید، و علت وجود او اند، نه از جنس او از طفیل جلالہ۔ اکنوں چوں ما شریفترین چیزے درآخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد که ابتداء آن باشد و مردم چوں ابتداء، و انتہا ابد انست، باید که نزدیک او درست شود که نوع عقل و نفس و راجنس نفس و عقل یکیست، و این دیگر ارباب متوسط است، واز او بیگانه، واز ایشاں بیگانه، پس باید آہنگ بنفس خویش بود، تا از ہم گوہراں خود دور نماند، زیراک عذاب عقیم باشد، و معلوم است که جنس را با بسائط ہیچ مناسبتے نیست، و حقیقت ذات مردم بسیط است، نا قسمت پذیرد، و حد جسم آنست که او را طول و عرض و عمق بود، و اعراض دیگر چوں خط و سطح که بدو قائم میشوند، و حد بسیط آنست که مدرک اشیا است، و صورت علم را قابل است، و او نه نقطه است و نه خط و نه سطح و نه جسم و نه از جمله اعراض دیگر، چوں کمیت و کیفیت و اضافت و این (و) متی و وضع و ملک و آن یفعل و ان (آن) ینفعل، از این ہیچ چیز نیست، اما جوہریست بذات خویش قائم، و برہان آنک او جوہر است، آنست، که صورت علم بدو قائم است و علم و عرض (و علم عرض؟) است، و عرض بعرض (قائم نشود؟) ... [1] ... و ماس (این) جوہر را از صفت اجسام ہویت است او و ضس (دانستن) و بدیں صفت گفتن مقصود تقرب است، که از اجسام بود، چه این تعرب نمی باید که ویرا بود که با خویش که آنگاه سبب ہلاک و ستمے باشد،

۴- بدانک عقل با ادراک معقولات بنفس خویش، و نفس را به حقیقت ادراک معقولات ..... فرازی و بزرگی که از جمله لوازمات نفس است ... [2] ہمیشه با عقل مشابہ

[1] ابزد؟ [2] سطرے محو شده [3] حروف این سطر زیر خط که بحاشیه صفحه دوم اصل است قطعے محو شده، و بدرستی خوانده نشد، [4] ہر کجا که نقطه است حروف خوانده نشد،

و برہان آنست ... برہیچ عقل بوقت ادراک البتہ جیبد (؟) بر ...... خویش را از عقل زیادت شمرد بوقت ادراک ...... او تحقیق (؟) بود ہیچ حقیقی نہ باشد و این مشابہت ..... است و آثار او در محسوسات پدید می آید بس شریف تر است ہے رعونت نیست بہ ہیچ خیال باز رعونت (؟) کہ ترکیب جسم از مادہ و صورت است و او ... او در کلیات نفس می دہد و در جزویات معلولِ خویش را دانکہ در ؟ جزویات ...... و بشرحش حاجت نیست، چنانک نفس کلی را نفس می دہد، و استقس را استقس میدہد، و ہم موالید را والد (موالید ؟) جزو وست، کل موالید را در کیفیت و در ترکیب ..... می دہد و ہم فلک و ہم استقس و ہم موالید (؟) امیسر از آں و دیگر جزو و ....

۴ - بدانک قدما در جزویات چنیں نہ کردہ اند، از بہر آنک جزویات آیند و روند و (نا ؟) پائیدار باشند ..... اجتہاد بکلیات کردہ اند، از بہر آنک کلیات ہمیشہ برجا باشند، و علیکہ بر ایشاں دلالت کند پائے دار بود، و ہر کہ کلیات معلوم کرد، جزویاتش بہ ضرورت معلوم شود، اکنوں بدانک کلیات پنج قسم است، جنس و نوع و خاصہ و فصل و عرض، و ایں ہر قسمے بہ نفسِ خویش کلیست، چنانک مثلاً جنس لفظیست مکثر (؟) و کلی، کہ در یراو (در زیر او ؟) کثرت کل افتد، چنانک جسم و جوہر کہ ہر یک بہ نفسِ خویش کلی اند، و در (؟) زیر یکے کثرت افتد، چنانک مثلاً جوہر لفظے باشد کہ بر جملہ معلومات غیر باری تعالیٰ دلالت کند،

و جوہر نیز بدو قسمت است، نامی و غیر نامی، و نامی بدو قسمت است حیوان و غیر حیوان، و حیوان نیز بدو قسمت است، ناطق و غیر ناطق، اکنوں ایں جائیگاہ جنسے می تواں یافت کہ در بالای آں نوع نوعے دیگر نیست، و آں حیوان ناطق است آں دیگر انواع، متوسط اند، و انواع متو

ہر یکے بہ نسبت (پایٔیں ؟) خویش جنس اند، و بہ نسبت بالائے خویش نوع اند، و بداں جائیکہ نوع اند جزو اند مرکلِ خویش را، و بداں جا کہ جنس اند (کل اند ؟) مرجزو خویش را پس درمیاں ہر یکے ہم کلّ و ہم جزو، و چنانک مثلاً جوہر کہ او جنس است مر نوعِ خویش را، و نوعِ او ناطق و غیر ناطق، اکنوں بدانک جوہر کلّی باشد کہ جنسے کہ موجود ست ہمہ جزو او باشد، و فصل کلّی باشد کہ بقوت او جنس را از جنس و نوع را انواع (از نوع ؟) جدا تواں کردن، و دیگر چیزہا ہم بریں قیاس،

و خاصہ عرضے باشد کہ وے را نہ بوہم، و نہ بعقل از جوہر خویش جدا تواں کردن، چنانک مثلاً تری باز آب، کہ اگر تری از آب جدا کنی آنگاہ نہ آب باشد و گرمی از آتش، و خشکی از خاک، و لطافت از ہوا، و انچ بدیں ماند،

دعرض عام بہ نہ قسم است کمیت و کیفیت، و اضافت و این و متی و وضع و ملک و ان یفعل و ان ینفعل، و ایں جملہ اعراض اند، و کمیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی و اضافت نسبت کارے بکارے باشد، و این کجائی باشد و متی کیسی باشد و وضع نہادگی باشد، و ملک اوزائی باشد و ان یفعل کردگی باشد، و ان ینفعل کنندگی باشد، و ایں جملہ آنست کہ ہر حرکاتے و سکنائے کہ مدبر افلاک مر اد امہات را ..... کسی اس حات را بداند (؟) .... جزویات باشد، و حرکات و سکنات ممکنات (؟) .... چنانک باشد معلوم او گردد، و ایں سخن را ..... اولی تر آں باشد کہ مردم نفس کند باستناد؟ خویش ..... کہ انچ مقصود است موقع ست (؟)،

ا۔ ایں عبارت در نسخہ نیست، مگر مقام اقتضائے آں میکند،
۲۔ حاصل بعد راز کے؟ ساختہ است، ۳۔ در اصل اوراسے، نوشتہ گمان می بریم کہ اوزائی باشد،
لے انچہ کہ چوں اذرہ داے ابرہ، باشد یعنی لباس بالا، میبذی در ہدایۃ الحکمۃ گوید اما الملک فیقال لہ الجدۃ ایضا ہو حالۃ یحصل للشئی بسبب مایحیط بہ کالتکون الانسان متعمما و متقمصا" (ص)

بدانکہ ہر سخنے کہ گوئیداو...... خادم باشد کہ آں را امر گویند واں..... گوید بانکس بود اورا ماموری خویش دانستہ باشد یا دل خواہی (؟) باشد واں چناں بود کہ کسے از راہ کمتری باکسی گوید کہ بالای او بود، یا قضیہ شرطی بود آں چناں باشد کہ کسے گوید اگر چناں باشد چنیں بود ، دو قول متبائن است واں سخنے بود کہ او صورتے دیگر دارد ، تحقیقت آں سخن بود ، و قول دیگر مشترک است چنانک مثلاً کہ لفظے باشد کہ آں لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند ،

۵- بدانک کار ہا کہ از مردم بروں آید از دو چیز بروں نیست و ہر دو عرض است اما حال[1] باشد اما ملکہ[2] ، و اما ملکہ ، حال آں باشد کہ در مردے از تغیرے یا از سر شہوتے یا از سر دعوی حرکاتے و سکناتے پیدا آید ، و ایں از دو بروں نیست ، یا پسندیدہ باشد یا ناپسندیدہ ، چنانک مثلاً خشم و حقد کہ ہر دو ناپسندیدہ باشد ، یا شفقت و محبت کہ ہر دو پسندیدہ باشد ، و ہر چہ در رسید و زود برشد آں را حال خوانند ، و ہر چہ دیر تر بماند آں را ملکہ خوانند ، چنانک مردم بخواند و دیر تر کہ فراموش کند تا صفات پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہ با مردم بماند ، و لیکن چوں معدوم شد آں ممکن بود ، ہم عرض باشد بشرف مردم ہیچ تعلق ندارد ......

در اثبات صانع عظمت کبریاؤہ بباید دانست کہ ہر چہ مردم در آں اندیشہ تواں بر داز سہ بیروں نیست یا واجب باشد ، یا ممکن ، یا متنع ، اما واجب داں (؟) چیز باشد کہ نشاید کہ نباشد ، و چوں ممکن را اثبات کردی بضرورت واجب[3]

---

[1] واضح خواندہ نشد ، ایں جا حرفے باید کہ مرادف سوال و دعا باشد ، چنانکہ اصطلاح منطقیان است

[2] در اصل مکرر است ، شاید کہ ایں تکرار غلط باشد ، [3] کذا ،

وممتنع آں باشد کہ وجود او (نشاید کہ[1] باشد وممکن آں باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد وشاید کہ نباشد
وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت ممتنع لازم شود، از بہر آنکہ چوں گفتن چیزے ہست تو ہم
خلق کہ وجود او ممتنع است، پس ایں چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عزّ اسمہ باشد
وانچ وجود او ممکن باشد ہرچہ موجود است بجز ذات باری تعالیٰ، وانچ ممتنع است وجود ممکن
نباشد واللہ اعلم،

۷۔ بدانک موجودات بر دو قسم است، یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ است
ودیگر ممکن الوجود است، وآں دو نوع است، یکے جوہر وآں ہرآں موجودی کہ از موضوع مستغنی
بود، ودوم عرض، وآں ہرآں موجودے بود کہ از موضوع مستغنی نباشد، وجوہر بردو قسم است یکے
جسم ودیگر غیر جسم، واجسام در جسمیت برابراند ومتساوی، وآثار واجسام مختلف است، بعضی گرم است
وبعضی سرد است، وبعضی نبات است وبعضی معدن است، وروا نبود کہ مقتضی آں آثار مختلف جسمیت
مشترک بود کہ بر لیست از اثبات صور وقوی درجسم، تا بسبب اختلاف درآں آثار پیدا شود، وحکما
بعضے ازاں صور را خاصیت نام نہادہ اند، پس ہرآنکسے کہ آثار اجسام مخصوص بداند گرآں افعال
صادر راصور نیست . . . . . جود . . . . . . ہرآئینہ قوت را بمقدار عقل انسانی . . . . . .
کباشد (؟) بسبب غریبی آں بود، واما حکما . . . . معرفت آثار آں قوت علی . . . . .
ہیچ گونہ از وعجب ندارد، چہ ہمچنانک سنگ مقناطیس آہن می رباید، آتش را قوتیست کہ از یک
شعلہ از وے صد ہزار چنداں کہ وی پیدا میشود ودرآں آتش ہیچ نقصان پیدا نیاید، واگر نہ آں استی

---

[1] ایں عبارت در اصل نیست اما ظاہر کلام دلالت بریں میکند، "س"

که آتش دیده باشد و بسبب کثرت دیدن آن غرابت و تعجب زائل گشته است، واگرنه جرم آتش از جرم

غریب تر و عجیب تر است، و همچنانک مردم از آتش آن فعل عجب ندارد، و داند که در آتش قوتیست

که موجب احتراق و تسکین (تسخین؟) است، همچنان باید که تصور کند که در جسم مغناطیس قوتیست که فعل

او آهن ربودن است، و هر آنکس که این معنی بحقیقت تصور کند از بسیار اشکالات خلاص یابد،

۷ - بدانک کسانی که طالبان شناخت خداوند[1] سبحانه و تعالی اند چهار گروه اند، اوّل متکلمانند

که ایشان بجدل و حجتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر بسنده کردند در معرفت باری[2] عز اسمه،

دوم فلاسفه و حکما اند که ایشان با دلهٔ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و بهیچ[3] ادلهٔ

اقناعی نه کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن[4] کرد، و از آن عاجز آمدند، سیم[5] اسماعیلیان

اند و تعلیمیا شند که ایشان گفتند که طریق معرفت جز اخبار خبر صادق[6] نیست چه در ادلهٔ معرفت صانع،

(رو[7]) ذات و صفات وے اشکالات بسیار[8] است و ادلهٔ متعارض[9]، و عقول در آن متحیر و عاجز پس

اولی تر آن باشد که از قول صادق طلبند، چهارم اهل تصوف بودند[10] که ایشان بتفکر و اندیشه طلب معرفت[11]

نکردند که بتصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزه کردند،

چون آن جوهر صافی گشت (و) در مقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهاے آن بحقیقت[12] در آنجا تگه پیدا

شود (بی[13]) هیچ شکلے و شبهتے، و این طریق از همه بهتر است (چه معلوم شده[14] است) که هیچ کمال از حضرت

---

[1] پ: - خداوند [2] پ: - (شریف؟) [3] پ: - و بهیچ گونه بادلهٔ اقناعی قناعت نکرده اند، [4] پ: نتوانستند بردن. [5] پ این لفظ ندارد [6] پ: - مخبر [7] چنانکه در نسخه رو وزن است، [8] پ: - زیاد، [9] پ: - متعارف، [10] پ: - اند، [11] پ: - نه بفکر و اندیشه طلب معرفت کردند بلکه [12] پ: - این تحقیقات، [13] این زیادت موافق پ ست، و در اصل بجاے این "که" است [14] زیادت در پ است،

خداوند منجول[1] نیست، و آنجا که منع و حجاب نیست، پس[2] هر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چه اگر حجبت[3] زائل شود و حائل رود[4]، مانع دور گردد، حقائق چیزها چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم[5] علیه افضل الصلوٰة والتحیة بدین اشارت کرده است و فرموده[6] که[7] ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات[8] فتعرضوا لها.

تمت الرسالة بحمد الله تعالیٰ وحسن توفیقه، وصلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین،

---

[1] پ: دریغ. [2] پ: مگر هر آنچه هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت باشد. [3] پ: حجاب. [4] زیادت در پ است. [5] پ: [illegible] السلام. [6] از پ ساقط است. [7] در پ چنین است: ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها،

[8] ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ھ این حدیث را کتاب خود کتاب الاسماء والصفات باین طریق آورده است عن انس بن مالک رض عن رسول الله صلعم انه قال اطلبوا الخیر دهرکم کله و تعرضوا لنفحات رحمة الله تعالیٰ، فان لله تعالیٰ نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده، و امام غزالی در رسالهٔ خود المنقذ من الضلال می آرد کما قال علیه السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها، (ص ۵ مطبوعهٔ مطبعه میمنیه مصر) و بوعلی سینا هم اورا در رسالهٔ تفسیر سورهٔ فلق آورده است، م س۔

(۶)

میزان الحکم

او

رسالة فی معرفة مقداری الذهب والفضة

للحکیم عمر بن ابراهیم الخیامی

اخرجه السید سلیمان الندوی من کتاب میزان الحکمة

لعبد الرحمن الخازنی الموجود فی مکتبة جامع بمبائی

والمکتبة الآصفیة بحیدرآباد الدکن

اُصُول هٰذه الرسالة

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيامی عبد الرحمان الخازن او الخازنی مولی الشیخ العمید القاضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی کانت له منزلة سامیة عند السلطان سنجر السلجوقی (سنة ۵۱۱ سنة ۵۵۲ھ)، وضع له زیجا سماه الزیج السنجری کما ذکره البیهقی فی کتابه تتمة صوان الحکمة، وله کتاب جلیل فی صناعة موازین الفلزات وصنعة موازین الماء، سماه میزان الحکمة، وذکر فی مبتدئه انه تولی جمعه وتدوینه مما اشار الیه الحکماء المتقدمون وبسطه المتاخرون فی شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة، والکتاب یحتوی علی مقدمة وثمانی مقالات۔

۱۔ ولهذا الکتاب نسختان بالهند، احدٰهما وهی اقدمهما واصحهما فی مکتبة جامع مسجد بمبائی، کتبها ابو نصر احمد بن محمد العراقی فرغ منه صبیحة یوم الجمعة غرة ربیع الآخر سنة خمس وثمانین وخمسمائة، وفی الیوم الثانی والعشرین من تیرماه القدیم سنة ۵۵۵ یزدجردیة بساحل بحر عمان فی موضع نقال، وقد کتب نسخته من بعد سطره الاحد الثالث من شعبان سنة ستة وثمانین وخمسمائة باصفهان فیظهر منه ان النسخة کتبت فی عصر لم یبعد عن عصر المصنف الا مقدار نحو ثلثین او اربعین سنة تقریبا،

۲۔ والنسخة الثانیة لهذا الکتاب فی المکتبة الآصفیة بحیدرآباد الدکن، کتبها احمد بن مکی الشیرازی سنة ۱۰۳۳ھ، وهی کثیرة الخطأ، ورقمها (۱۲۵) فی الریاضیات العربیة، وفیها سقطات وبیاضات

وقد نشر الفاضل الروسی خانیکوف بعض اجزائه الاولی، فی المجلة الاسیاویة الامریکانیة سنة ۱۸۵۹م

وقد اتی المصنف فی المقالة الرابعة من کتابه میزان الحکمة، برسائل فی اوزان الفلزات بالمیزان الهوائی والمائی لعدة من الحکماء، ومنهم عمر بن ابراهیم الخیامی فله فیها رسالة فی میزان الماء المطلق، دمجها الخازنی فی الباب الخامس من المقالة الرابعة من کتابه هذا،

۳ـ وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف فی مکتبة غوتا بالمانیا، نشرها المستشرق الالمانی فریدریخ روزن فی اخر نسخة الرباعیات المطبوعة بمطبعة کاویانی ببرلین سنة ۱۹۲۸م وهذه الرسالة هی التی ذکرها مترجمو الخیامی وسماها بعضهم میزان الحکم واخر رسالة فی معرفة مقداری الذهب والفضة،

وانی طلبت نقل هذه الرسالة خاصة من حیدر اباد الدکن. وبمبائی، فاتانی نقلها الصحیح من المکتبة الآصفیة، فاتی به اخونا العزیز عبد القدوس الندوی، المشتغل فی دائرة المعارف بحیدر اباد الدکن، وصورتها الفوطوغرافیة من بمبائی اعتنی بها اخونا الاستاذ سعید رضا الندوی معلم العربیة فی کلیة القدیس زیویر فی بمبائی، فنشکرهما خالصًا من اخینا، وقمت بمقابلة هذه النسخ وجعلت عمودها الذی اعتمدت علیه نسخة بمبائی العتیقة القلیلة الخطأ،

رموز النسخ:ـ

ب نسخة جامع بمبائی،

ح نسخة مکتبة حیدر اباد الدکن،

غ نسخة غوتا المطبوعة الناقصة،

اما نسخة خانیکوف الخطیة فلم اجد لها اثرا فلعلها فی تبریز حیث کان سفیر اروسیا، "س"

بسم الله الرحمن الرحیم

الباب الخامس فی میزان الماء المطلق للامام عمر الخیامی، والعمل به، والبرهان علیه

اذا کانت الکفتان او احدیهما فی الماء، والقول فیه یدور علی اربعة فصول،

الفصل الاول فی صنعة[1] المیزان والوزن به،

قال الامام[2] عمر بن ابراهیم الخیامی، اذا اردت ان تعرف مقدار کل واحد من الذهب والفضة فی جسم مرکب منهما، اخذنا[3] مقدارا من الذهب الخالص ونعرف[4] وزنه فی الهواء، وکذلک[5] ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائیة[6]، ثم ناخذ کفتین متساویتین متشابهتین فی[7] میزان له عمود متشابهة[8] الاجزاء استوائی الشکل و نضع الذهب فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، وکذلک نضع الفضة فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، ونعرف مقداره[9] ونسبة وزنه[10] الهوائی الی وزنه

---

[1] ح: صفة [2] غ: ابو الفتح عمر، ح: ابو حفص عمر، وکلاهما محذوف من ب، وکنیته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا یعرف، [3] غ: فخذ، [4] غ: نعرف، [5] العبارة مختلطة فی غ، [6] کذا فی الاصل وفی ح: الهوائیه، فی غ: فی الهواء، والصحیح ان یکون الهوائی [7] غ: من وفی ح: من اوزان وهو ظاهر الخطأ، [8] ح: متساویة متشابهة [9] ح: مقدارها، [10] ح: وزنها، ★ هذا الشکل لا یوجد الا فی ح،

المائی، ونجعل العمود موازیا للأفق ونعرف مقداره، ثم نعرف نسبته وزنها الهوائی الی وزنها

المائی، ثم نأخذ[1] المرکب ونعرف وزنه الهوائی الی وزنه المائی، فان کانت النسبة مثل نسبة

وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی، فان المرکب هو من الذهب الخالص، لا شئ فیه من الفضة

وان کانت النسبة مثل نسبة الفضة، فان المرکب هو من الفضة، لا شئ فیه من الذهب

وان کانت النسبة فیما بینهما، فحینئذ یکون الجرم مرکبا بینهما[2]

الفصل الثانی فی معرفة[3] ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسی[4]

ووجهه[5] تعرف مقدار کل واحد منهما[6] ان نضع[7] نسبة الوزن الهوائی للمرکب الی وزنه المائی

کنسبة اَبَ[8] الی حدَ، واَبَ منهما الوزن الهوائی، ونفرض مقدار الذهب اَهَ فیکون اَهَ وزن

الذهب الهوائی، ووزنه المائی حَ زَ، فیکون هَبَ وزن الفضة الهوائی، وزَدَ[9] وزنها المائی[10]

ومعلوم ان نسبة اَهَ الی حَ زَ اصغر من نسبة[11] اَبَ الی حدَ، لان الذهب فی الماء اثقل من

المرکب منه ومن الفضة علی ما یتکفل برهانه صاحب العلم الطبیعی، ونسبة هَبَ[12] الی زَدَ اعظم

من نسبة اَبَ الی حدَ، لان الفضة فی الماء اخف من المرکب منه[13] ومن الذهب، ونجعل

نسبة هَحَ الی زَدَ کنسبة اَهَ الی حَ زَ[14] فباضطرار یکون هَحَ اصغر من هَبَ[15]، ونسبة اَهَ الی حَ زَ کنسبة

هَحَ الی زَدَ، فیکون نسبة جمیع اَحَ الی جمیع حدَ کنسبة اَهَ الی حَ زَ، کما تبین[16] فی خامسة

---

[1] العبارة ساقطة من غ، [2] غ: منهما، [3] ج: فی الجرم الممتزج [4] غ: ان تعرف،
[5] غ: بالوزن الهوائی، [6] العبارة مختلفة فی نسختی ج وغ والصحیح ما فی ب، الذی اخترناه، [7]
العبارة ناقصة فی غ، [8] غ: زک، [9] غ: حک، [10] ج: هج، [11] غ: منها وهو الصحیح، [12]
غ: حک، [13] غ: دب، [14] غ: بین،

الاسقصات[1]، ونسبة اه الى حر معلومة، فيكون نسبة اح الى حد معلومة، وحد معلوم، فيكون اح معلومًا وحب الباقى معلومًا، ونسبة هح[2] الى رد معلومة، وكذلك نسبة هب الى رد معلومة، فيكون نسبة هب الى هح معلومة، وكذلك الى حب، وحب معلوم فيكون هب[3] معلومًا، وهو مقدار الفضة. وهذه اشياء برهنت[4] فى المعطيات[5]. ونضع لهذا امثالا لكى يكون اسهل. ليكن نسبة الوزن الهوائى للفضة الى وزنه[6] المائى كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، ونسبة وزن الذهب الهوائى الى وزنه المائى نسبة[7] عشرة الى احد عشر، واخذنا مقدارًا مركبًا بينهما، ووزناه فى الماء[8] فكانت[9] عشرة وثلثة ارباع[10]، ونسبة عشرة الى عشرة وثلثة ارباع اعظم من نسبة عشرة الى احد عشر واصغر من نسبة عشر الى عشرة[11] ونصف، فعلمنا انه بالحقيقة مركب بينهما، ونحن من[12] وراء تعرف مقداريهما فيه، فنفرض مقدار[13] اب من المثال المقدم عشرة ومقدار حد عشرة وثلثة ارباع، واه مقدار الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، وحر مقدار وزنه المائى، وقد قلنا ان نسبة اح[14] الى حد كنسبة اه الى حر[15]، ونسبة اه الى حر كنسبة عشرة الى احد عشر فيكون نسبة اح الى حد كنسبة عشرة الى احد عشر

---

[1] غ: الاصول، وهما واحدة، يراد بهما تحرير اقليدس، راجع اخبار الحكماء للقفطى ترجمة اقليدس، [2] غ: ح ه، [3] غ: ح ب، [4] غ: تبرهنت [5] ح:- المعطمات، وهى تصحيف، فان كتاب المعطيات من كتب اقليدس وشرحه المحقق الطوسى، [6] غ: وزنها، [7] غ: كنسبة [8] غ: الهواء [9] غ: فوجدناه، [10] فى ح بعده: ووزناه فى الماء فوجدناه عشرة [11] العبارة ساقطة من غ، وفى ح بياض، [12] فى غ: اح، ١٠، [13] انتهت نسخة غ و ق الى هنا، [14] بياض فى ح،

وقد كنا وضعنا حد عشرة وثلثة ارباع، فضرب عشرة فی عشرة وثلثة ارباع ونقسم المبلغ علی احد عشر فیخرج[1] تسعة وسبعة عشر جزءًا من اثنين وعشرين جزءًا من واحد وهو اَحَ، فيكون حَبَ الباقی خمسة اجزاء من اثنين وعشرين جزءًا، ونسبة هَبَ الی رَدَ كنسبة عشرة الی عشرة ونصف، لانها نسبة وزن الفضة الهوائی الی وزنها المائی كما فرضناه اوّلاً، ونسبة هَحَ الی رَدَ كنسبة عشرة الی احد عشر، فاذا كان رَدَ عشرة ونصف يكون هَبَ عشرة، واذا وضعنا رَدَ احد عشر كم يكون هَبَ بنسبة[2] احد عشر الی عشرة ونصف كنسبة ای شیٔ الی عشرة، فنضرب احد عشر فی عشرة ونقسم المبلغ علی عشرة ونصف، فيخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فاذا كان رَدَ احد عشر يكون هَبَ عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فيكون هَحَ عشرة وحَبَ الباقی عشرة اجزاء من احد وعشرين وقد كان حَبَ بالمقدار الذی وضعنا به حَدَ عشرة وثلثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنين وعشرين، فنسبة خمسة اجزاء من اثنين وعشرين الی عشرة اجزاء من[3] احد وعشرين كنسبة ای شیٔ الی عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين فی خمسة اجزاء من اثنين وعشرين ونقسم المبلغ علی عشرة اجزاء من احد وعشرين فیخرج[4] خمسة وهو مقدار الفضة، اذ هو هُبَ، وقد كنا فرضنا هَبَ مقدار الفضة، ومهما علمنا هَبَ فالمقادير[5] الباقية معلومة منه[6]، وذلك ما اردنا ان نبين،

وينبغی ان تكون الصنجات التی يزن[7] بها هذه الاجرام فی الهواء والماء من جنس واحد اما من حديد واما من غيره، حتی لا يقع بسبب اختلافهما[8] تفاوت، مع انه يمكن ان يقع بسبب

---

[1] سقط ما قبله من ح، [2] فی ح سقطت، [3] ح: الی، [4] ح: فيبلغ، [5] ح: فالمقدار الباقية، [6] ساقطة من ح، [7] فی ح: يوزن دهراهم، [8] فی ح سقطة،

اختلاف اشكال الاجرام تفاوت، الا انه قليل لا يحس به، وان اراد انسان ان يحتاط فيه يثق

عليه الامر فى ذلك خاصة فى الاوزان اليسيرة،

الفصل الثالث فى معرفة ما فى الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة نستخرجه[1]

بطريق آخر، فانه ربما يكون اسهل فى الحساب، نفرض آ الذى هو وزن الذهب الهوائى شيئا،

فيكون هب عشرة الا شيئا وح ر شئ وعشر شئ لان نسبة آ الى ح ر كنسبة عشرة الى احد عشر

كما قلناه مرارا،[2] وهب عشرة الا شيئا ونسبته الى ر د كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، كما قلنا

فى نسبة وزنى[3] الفضة فنضرب عشرة ونصف فى عشرة الا شيئا يبلغ مائة وخمسة الا عشرة

اشياء، فنقسمه على عشرة، يخرج عشرة ونصف الا شيئا ونصف عشر شئ و

هو ر د، وقد كان ر د عشرة وثلثة ارباع الا شيئا وعشر شئ يعدل[4] لعشرة

ونصف الا شيئا ونصف عشر شئ، فنجبر ونقابل من كلا الجانبين يكون[5]

عشرة وثلثة ارباع وشئ ونصف عشر شئ يعدل عشرة ونصف وشيئا وعشر شئ

فنقاص اعنى نسقط المجانسة من كلا الجانبين، يبقى ربع عدد يعدل نصف عشر شئ، فالشئ

الواحد يعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، ومقدار جميع المركب عشرة فيبقى مقدار

الفضة خمسة، وح ر وزن الذهب المائى، فيكون خمسة ونصف، لان نسبة عشرة الى احد عشر

نسبة خمسة الى خمسة ونصف، ور د وزن الفضة المائى فيكون خمسة وربع، لان نسبة خمسة

---

[1] ح: ليستخرجه بطريق الجبر، [2] فى ح سقطة، [3] ح: وزن، [4] ح: يعدل،

[5] مخططات وبياضات فى ح،

الی خمسة وربع کنسبة عشرة الی عشرة ونصف، وجمیع حد عشرة وثلثة ارباع فیجاوب[1] الحق و الحساب عند الامتحان، وذلک ما اردنا بیانه،

الفصل الرابع فی المرکبات من ثلثة جواهر فما فوقها، وعلی هذا یقاس کل جوهرین مختلطین[2] کیف ماکانا، واما اذا کانت الجواهر ثلثة فما فوقها، فسانتصب لذلک انتصاباً ثانیاً، فان ماینسب منها الی بعض القدماء فهو خطأ لو لم یکن الخطاء وقع من جهة النقل او من جهة النسخة التی شاهدتها، والاحتیاط عندی فی الوزن فی الماء ان یوضع الکفة التی فیها الجوهر فی الماء[3] وتخلی الثانیة فی الهواء ویوضع الصنجات فیها حتی یوازی عمود المیزان سطح الافق، وینبغی ان تکون الاوزان کلها فی ماء واحد علی نسق واحد حتی لایقع تفاوت، وحدیث المیزان المعد لهذا الباب[4] قلما یخلو عن الخطاء الواقع بسبب المیاه المختلفة، وکل ماء قارب فی اللطافة ماء الرصد[5] قل الخطاء فیه،

---

[1] ح: فیجارب، والصحیح فیجاوب، [2] ح: مختلفین، [3] سقطة فی ح، [4] وفی ح زیادة: فینبغی ان لایعتمد علیه فانه معوج، انه تخمین، [5] ماء الرصد ماء المطر، قال فی لسان العرب والرصد والرصدة المطر یاتی بعد المطر، والمراد من الرصد التجربة، کما جاء فی میزان الحکمة للخازنی مراراً،

نسخۂ جدیدہ

رباعیات خیام

کہ

اصلش در سنہ ۹۱۱ھ بخط کاتب شہیر سلطان علی الکاتب المتوفی سنہ ۹۱۹ھ استنساخ یافت
واکنون در کتبخانہ الاصلاح، دیسنہ، ضلع پٹنہ موجود است

بہ نسخ و تصحیح

سید سلیمان ندوی

در مطبع معارف اعظم گڈھ چاپ شدہ

سنہ ۱۳۵۱ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نسخہ جدیدہ رباعیات خیام

(صفحۂ اولیٰ ازین نسخہ کہ دو رباعیات باشند تلف شدہ است)

چون عهده نمی شود کسے فردا را | ۱ | حالی خوش دار این دل شیدا را
می نوش بنور ماه، ای ماه کہ ماه | | بسیار برآید و نیابد ما را

از آتش ما دود کجا بود آنجا | ۲ | وز مایۂ ما سود کجا بود آنجا
آنکس کہ مرا نام خراباتی کرد | | در اصل خرابات کجا بود آنجا

برخیز و بیا بیاز بہر دل ما | ۳ | حل کن بجمال خویشتن مشکل ما
یک کوزۂ می بیار تا نوش کنیم | | زان پیش کہ کوزها کنند از گل ما

چون فوت شوم بباده شوئید مرا | ۴ | تلقین ز شراب و جام گوئید مرا

خواهید که روز حشر یابید مرا   از خاک در میکده جوئید مرا

۵

ای آنکه گزیدهٔ جهانی تو مرا   خوشتر ز دل و دیدهٔ و جانی تو مرا

از جان صنما عزیزتر چیزی نیست   صد بار عزیزتر از آنی تو مرا

۶

امشب بر ماست که آورد ترا   وز پرده بدین دست که آورد ترا

نزدیک کسی که بی تو بر آتش بود   چون باد بهی جست که آورد ترا

۷

ای خواجه یکی کام روا کن ما را   دم در کش و در کار خدا کن ما را

ما راست روئیم لیک تو کج بینی   رو چارهٔ دیده کن رها کن ما را

ب

۸

در راه نیاز هر دلی را دریاب   در کوی حضور مقبلی را دریاب

صد کعبهٔ آب و گل بیک دل نرسد   کعبه چه روی برو دلی را دریاب

۹

چندان بخورم شراب کین بوی شراب   آید ز تراب چون شوم زیر تراب

تا بر سر خاک من رسد مخموری   از بوی شراب من شود مست و خراب

مائیم و میٔ و مطرب و این کنجِ خراب | جان و دل و جام و جامه پر دُردِ شراب[1]
فارغ ز امیدِ رحمت و بیمِ عذاب | آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب ۱۰

ت

در میکده ذکرِ بادہ چون اسمِ منست | رندی و پرستیدنِ می قسمِ منست
من جانِ جهانم اندرین دیرِ مغان | این صورتِ کون جملگی جسمِ منست ۱۱

از منزلِ کفر تا بدین یک نفس است | وز عالمِ شک تا بیقین یک نفس است
این یک نفسِ عزیز را خوش میدار | کز حاصلِ عمرِ ما همین یک نفس است ۱۲

دل سرِّ حیات را کماهی دانست | در موت هم اسرارِ الٰهی دانست
اکنون که تو با خودی ندانستی هیچ | فردا که ز خود روی چه خواهی دانست ۱۳

می خوردن و شاد بودن آئینِ منست | فارغ بودن ز کفر و دین دینِ منست
گفتم بعروسِ دهر کابینِ تو چیست | گفتا دلِ خرّمِ تو کابینِ منست ۱۴

[1] کذا (دُرد و شراب ؟)

ساقی چو زمانه در شکستِ من و تست
دنیا نه سراچهٔ نشستِ من و تست
۱۵
گر زانکه بدستِ من و تو جامِ می است
میدان یقین که حق بدستِ من و تست

نه لایقِ دوزخم نه در خوردِ بهشت
ایزد داند گلِ مرا از چه سرشت
۱۶
چون کافرِ درویشم و چون قحبه زشت
نه دین و نه دنیا و نه امیدِ بهشت

امروز که نوبتِ جوانیِ منست
می نوشم ازانکه کامرانیِ منست
۱۷
عیبش مکنید اگرچه تلخست خوشست
تلخست ازانکه زندگانیِ منست

گنه خردم در خورِ اثباتِ تو نیست
و اندیشهٔ من بجز مناجاتِ تو نیست
۱۸
من ذاتِ ترا بواجبی کے دانم
داننده ذاتِ تو بجز ذاتِ تو نیست

دوری که درو آمدن و رفتنِ ماست
او را نه نهایت نه بدایت پیداست
۱۹
کس می نزند دمی درین معنی راست
کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

جز حق حکمی که حکم را شاید نیست
حکمی که ز حکمِ حق فزون آید نیست
۲۰
هر چیز که هست آنچنان می باید
آن چیز که آنچنان نمی باید نیست

تا هشیارم طرب ز من پنهانست — چون مست شدم در خردم نقصانست
۲۱
حالیست میانِ مستی و هشیاری — من بندهٔ آن که زندگانی آنست

عمری بگل و باده برفتیم بگشت — یک کارِ من از دورِ جهان نگشت
۲۲
ازمی چو نشد هیچ مرادی حاصل — از هر چه گذشتیم گذشتیم گذشت

بسیار دویدیم بگردِ در و دشت — اندر همه آفاق بگشتیم بگشت
۲۳
از کس نشنیدیم که آمد زین راه — راهی که برفت راه رو، باز نگشت

چون لاله بنوروز قدح گیر بدست — با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
۲۴
می نوش بخرمی که این چرخ کهن — ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

دیریست که صد هزار عیسیٰ دیدست — طوریست که صد هزار موسیٰ دیدست
۲۵
قصریست که صد هزار قیصر بگذاشت — طاقیست که صد هزار کسریٰ دیدست

بسیار بگشتیم بگردِ در و دشت — یک گشت من از کار جهان نیک نگشت
۲۶
در ناخوشیِ زمانه باری عمرم — گر خوش نگذشت باری خوش خوش بگذشت

بتخانه و کعبه خانهٔ بندگیست — ناقوس زدن ترانهٔ بندگیست
۲۷
محراب و کلیسیا و تسبیح و صلیب — حقا که همه نشانهٔ بندگیست

ای دل چو نصیبِ تو همه خون شدنست — واحوالِ تو هر لحظه دگرگون شدنست
۲۸
ای جان تو درین تنم چه کار آمدهٔ — چون عاقبت کارِ تو بیرون شدنست

می بر کفِ من نه که دلم در تابست — وین عمرِ گریزپای چون سیمابست
۲۹
برخیز که بیداریِ دولت خوابست — دریاب که آتشِ جوانی آبست

روزی که بود اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ — واندم که بود اِذَا النُّجُوْمُ انْکَدَرَتْ
۳۰
من دامنِ تو بگیرم اندر عرصات — گویم صنما بای ذَنْبٍ قُتِلَتْ

هر دل که درو مهرِ محبت بسرشت — خواه اهلِ سجاده باش خواه اهلِ کنشت
۳۱
در دفترِ عشق هر کرا نام نوشت — آزاد ز دوزخ است و فارغ ز بهشت

هر سبزه که بر کنارِ جوی رستست — گوئی ز لبِ فرشته خوی رستست
۳۲
تا بر سرِ سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه ز خاکِ ماه روی رستست

خاکی کہ بہ زیرِ پای ہر حیوانیست ۳۳ زلفِ صنمی و عارضِ جانانیست
ہر خشت کہ بر کنگرہ ایوانیست انگشتِ وزیرے و سرِ سلطانیست

سرِ دو جہان در قدحِ مستانست ۳۴ خورشیدِ ازل جامِ میِ تابانست
این نکتہ کہ در جانِ جہان پنہانست در شیشۂ می اگر بدانی آنست

چون آمدنم بمن نبُد روزِ نخست ۳۵ وین رفتنِ بے مراد عزمیست درست
برخیز و میان بہ بندای ساقیِ چست کاندوہِ جہان بہ مَی فرو خواہم شست

چندین غم بالحسرتِ دنیا چیست ۳۶ ہرگز دیدی کسی کہ جاوید بزیست
این یک نفسی کہ در تنت عاریتست با عاریتی عاریتی باید زیست

چون ابرِ بنوروز رخِ بادہ بشست ۳۷ برخیز و بجامِ بادہ کن عزم درست
کین سبزہ کہ امروز تماشاگہِ تست فردا ہمہ از خاکِ تو برخواہد رست

چون آب بجویبار و چون باد بدشت ۳۸ روزی دگر از عمرِ من و تو بگذشت
ہرگز غمِ دو روزہ نخواہم خوردن روزیکہ نیامدست و روزیکہ گذشت

ملہ کذا،

در پردۂ اسرار کسے را رہ نیست	۳۹	زین تعبیہ جانِ ہیچکس آگہ نیست
جز در دلِ خاک ہیچ منزلگہ نیست		می خور کہ چنین زمانہا کوتہ نیست

ہنگامِ قرابہ غلغلِ می چہ خوشست	۴۰	وین زاری زار نالۂ نے چہ خوشست
در بر بتِ دلفریب و در سر می ناب		فارغ ز غمِ زمانہ ہے ہی چہ خوشست

یک جرعۂ می ز ملکِ کاؤس بہ است	۴۱	وز تختِ قباد و ملکتِ طوس بہ است
ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر		از نعرۂ زاہدانِ سالوس بہ است

می خوردن من نہ از برای طرب است	۴۲	نہ از بہر فساد و ترکِ دین ادب است
خواہم کہ بہ بیخودی بر آرم نفسے		می خوردن و مست بودنم زین سبب است

خیّام کہ خیمہائے حکمت می دوخت	۴۳	در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراضِ اجل طنابِ عمرش ببرید		دلّالِ اجل برایگانش بفروخت

گویند[1] مرا کہ دوزخی باشد مست	۴۴	قولیست خلاف دل در و نتوان بست

[1] در نسخہ میں یہ رُباعی دوبارہ لکھ گئی ہے۔

گر عاشق و میخواره بدوزخ باشند | فردا بینی بهشت را چون کفِ دست

گویند مرا بهشت با حور خوشست | من میگویم آبِ انگور خوشست
۴۵
این نقد بگیر و دست از نسیه بدار | کاوازِ دہل شنیدن از دور خوشست

چون چرخ ز فلک ہیچ بکام تو نگشت | خواہی تو فلک ہفت شمر خواہی ہشت
۴۶
ہرگز غمِ دو روز مرا گرد نگشت | روزیکہ نیامدست و روزیکہ گذشت

می گرچہ بشرع زشت نام است خوشست | چون از کفِ شاہد و غلام است خوشست
۴۷
تلخ است و حرام است و خوشم می آید | دیریست کہ تا ہرچہ حرام است خوشست

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست | نتوان بامید شک ہمہ عمر نشست
۴۸
ہان تا نہنیم ساغرِ بادہ ز دست | در بیخبری مرد چہ ہشیار و چہ مست

نیکی و بدی کہ در نہادِ بشر ست | خیرے و شرے کہ در قضا و قدر ست
۴۹
با چرخ مکن حوالہ کو نیز چو تو | چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر ست

گویند مخور باده که شعبان نه رواست | نه نیز رجب که آن مه خاص خداست
۵۰
شعبان و رجب ماه خدا است و رسول | ما می رمضان خوریم کان خاصهٔ ماست

ترکیب پیاله که درهم پیوست | بشکستن آن روا نمی دارد مست
۵۱
چندین سر و پای نازنینان جهان | از مهر که پیوست و بکین که شکست

آباد خرابات ز می خوردن ماست | خون دو هزار توبه در گردن ماست
۵۲
گر من نکنم گناه، رحمت که کند | کارایش رحمت از گنه کردن ماست

زان باده که روح را حیاتی دگر است | پر کن قدحے گرچه ترا درد سر است
۵۳
بر نه بکفم که کار عالم سمر است (افسانه) | بشتاب که عمرت اے پسر برگذر است

در فصل بهار اگر بتی حور سرشت | پر می قدحے بمن دهد بر لب کشت
۵۴
هر چند به نزد عامه این باشد زشت | از سگ بترم اگر کنم یاد بهشت

ای دل چو زمانه میکند غمناکت | ناگه برود ز تن روان پاکت
۵۵
بر سبزه نشین و خوش بزی روزی چند | زان پیش که سبزه بر دمد از خاکت

آن بادہ کہ قابلِ صُوَرہاست بذات / گاہی حیوان می شود وگاہ نبات

تا ظن نبری کہ نیست گردد ہیہات / موصوف بذاتست اگر نیست صفات

۵۶

عمریست کہ مدّاحیِ می وردِ منست / واسبابِ می است ہرچہ در گردِ منست

زاہد اگر استادِ تو عقلست اینجا / خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

۵۷

اے آمدہ از عالمِ روحانی تفت / حیران شدہ در چہار و پنج و شش و ہفت

می خور کہ جز جوانی اندر گل خفت / کم خور غمِ عالمی کہ چون رفتی رفت

۵۸

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت / ترسندہ ز دوزخ اند و جویای بہشت

وانکس کہ ز اسرارِ خدا با خبرست / زاین تخم در اندرونِ دل ہیچ نکشت

۵۹

ترکیبِ طبائع چو بکامِ تو دمیست / خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمیست

با اہلِ خرد نشین کہ اصلِ تنِ تو / گردی و شراری و نسیمی و نمیست

۶۰

با مطرب و می حور سرشتی گر ہست / با آبِ روانت لبِ کشتی گر ہست

منّت مطلب و زنخ فرسودہ متاب / حقا کہ جز این نیست بہشتی گر ہست

۶۱

لہ کذا، (د، ز، پ)

من می خورم و مخالفان از چپ و راست | ۶۲ | گویند مخور باده که دین را اعداست
چون دانستم که می عدوی دین است | | باللہ بخورم خونِ عدو را که رواست

دوران جهان بے می و ساقی هیچ است | ۶۳ | بے زمزمهٔ نای عراقی هیچ است
هر چند در احوالِ جهان می نگرم | | حاصل همه عشرتست و باقی هیچ است

ابر آمد و باز بر سرِ سبزه گریست | ۶۴ | بی بادهٔ ارغوان نمی شاید زیست
این سبزه که امروز تماشاگہِ ماست | | تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگہِ کیست

دریاب که از روح جدا خواهی رفت | ۶۵ | در پردهٔ اسرارِ خدا خواهی رفت
می نوش ندانی ز کجا آمدهٔ | | خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت

بر چہرۂ گُل شبنمِ نوروز خوش است | ۶۶ | در صحنِ چمن روئے دل افروز خوش است
از دی که گذشت هرچه گوئی خوش نیست | | خوش باش و ز دی مگو که امروز خوش است

یزدان که گِلِ وجودِ ما آراست | ۶۷ | دانست ز فعلِ ما چه برخواهد خاست

لہ کذا (خاست؟)

بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست
پس سوختنِ قیامت از بہر چہ خواست

بر لوح نشان بودنیہا بودست
پیوستہ قلم زنیک و بد آسودست
۶۸
اندر تقدیر انچہ بایست بداد
غم خوردن و کوشیدن ما بیہودست

ترسِ اجل و بیم فنا ہستی تست
ورنہ زفنا شاخِ بقا خواہد رست
۶۹
تا از دمِ عیسوی شدم زندہ بجان
مرگِ ابد از وجود ما دست بشست

با ہر بد و نیک راز نتوانم گفت
کوتہ سخنم دراز نتوانم گفت
۷۰
حالے دارم کہ شرح نتوانم داد
رازے دارم کہ باز نتوانم گفت

با بادہ نشین کہ ملکِ محمود اینست
وز چنگ شنو کہ لحنِ داؤد اینست
۷۱
از آمدہ و رفتہ دگر یاد مکن
حالی خوش باش زان کہ مقصود اینست

گردون کرے زعمرِ فرسودۂ ماست
جیحون اثرے زاشکِ پالودۂ ماست
۷۲
دوزخ شررے زرنجِ بیہودۂ ماست
فردوس دمی زوقت آسودۂ ماست

در خواب بدم مرا خردمندی گفت — کز خواب کسی را گل شادی نشگفت
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت — می خور که بزیر خاک می باید خفت
۷۳

بابا درم قلب نی گردد جفت — جاروب طرب خانهٔ ما پاک برفت
پیری ز خرابات برون آمد و گفت — می خور که بزیر خاک می باید خفت
۷۴

چون چرخ بکام یک خردمند نگشت — خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت
چون باید مرد و بودنیها همه هشت — چه مور خورد بگور و چه گرگ بدشت
۷۵

شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست — هر ذره ز خاک کیقبادی و جمیست
احوالِ جهان و اصلِ این عمر ببین — خوابی و خیالی و فریبی و دمیست
۷۶

این کهنه رباط را که عالم نامست — آرامگهِ ابلقِ صبح و شامست
بزمیست که وامانده صد جمشیدست — قصریست که تکیه گاه صد بهرامست
۷۷

اکنون که گلِ سعادتت[1] بربارست — دستِ تو ز جام می چرا بیکارست
۷۸

[1] کذا (پربارست؟)

می خور کہ زمانہ دشمنے غدارست | دریافتنِ روزِ چنین دشوارست

از بادِ صبا دلم چو بوی تو گرفت | بگذاشت مرا و جستجوی تو گرفت

۷۹

اکنون زمنِ خستہ نمی آرد یاد | بوئے تو گرفتہ بود خوئے تو گرفت

این قصر کہ بہرام درو جام گرفت | روبہ بچہ کرد و شیر آرام گرفت

۸۰

بہرام کہ گور می گرفتی دائم | امروز نگر کہ گور بہرام گرفت

خیامِ تنت بخیمۂ ماندراست | جان سلطانی کہ منزلش دار بقاست

۸۱

فراشِ اجل زبہرِ دیگر منزل | این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

صحرا ز رخِ خود بابرِ نوروز بشست | وین دہرِ شکستہ دل بنو گشت درست

۸۲

ہین سبزہ خطے بسبزہ زاری می بین | ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

در بزمِ خرد عقل دلیل سرہ گفت | در شام و عرب میمنہ و میسرہ گفت

۸۳

گر نا اہلے گو یدمی ناسرہ است | من کے شنوم زانکہ خدامی سرہ گفت

هر کو رقمی ز عقل در دل بنگاشت ‌‌ ‌‌ یک لحظه ز عمرِ خویش ضایع نگذاشت
یا در طلبِ رضای یزدان کوشید ‌‌ ‌‌ یا راحتِ خود گزید و ساغر برداشت

۸۴

ای وای بر آن دل که در او سوزی نیست ‌‌ ‌‌ سودا زدهٔ مهر دل افروزی نیست
روزی که تو بی باده بسر خواهی برد ‌‌ ‌‌ ضایع تر از آن روز ترا روزی نیست

۸۵

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست ‌‌ ‌‌ در کنجِ دلم نور و ضیای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی ‌‌ ‌‌ این بیع بود لطف و عطای تو کجاست

۸۶

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت ‌‌ ‌‌ از اهلِ بهشت گفت یا دوزخِ زشت
جامی و بتی و بربطی بر لب کشت ‌‌ ‌‌ این جمله مرا نقد و ترا نسیه بهشت

۸۷

تا کی ز چراغِ مسجد و دودِ کنشت ‌‌ ‌‌ تا کی ز زیانِ دوزخ و سودِ بهشت
رو بر سرِ حرف بین که استادِ قضا ‌‌ ‌‌ اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

۸۸

هر دل که در او مایهٔ تجرید کم است ‌‌ ‌‌ بیچاره همه عمر ندیم ندم است
جز خاطرِ فارغ که نشاطی دارد ‌‌ ‌‌ باقی همه هرچه هست اسبابِ غم است

۸۹

ازمارمقی بسعی ساقی ماندست | وز صحبت عمر بی وفاقی ماندست
۹۰
از بادهٔ دوش یکمنے بیش نماند | از عمر ندانم که چه باقی ماندست

نعمت بسگ خانه همی ماند راست | جز بانگِ میان تهی از هیچ نخاست
۹۱
روبه صفتست و خوابِ خرگوش دهد | آشوب پلنگ و از دو گرگ و غاست

پر خون ز فراقت جگری نیست که نیست | شیدای تو صاحب نظری نیست که نیست
۹۲
با آنکه نداری سرِ سودای کسے | سودای تو در هیچ سرے نیست که نیست

بیگانه اگر وفا کند خویشِ منست | ور خویش جفا کند بداندیشِ منست
۹۳
گر زهر موافقت کند تریاک است | ور نوش مخالفت کند نیشِ منست

از آتشِ این طائفه جز دودی نیست | وز هیچ کسم امیدِ بهبودی نیست
۹۴
دستی که ز دستِ چرخ بر سر دارم | در دامنِ هر که می زنم سودی نیست

ج

ناتوانی غم جهان هیچ منج | بر دل منه از آمده ناآمده رنج ۹۵

خوش میخور و می بخش کزین ار پیچ — باخود نبری گرچہ بسے داری گنج

ح

۹۶

کو مطرب و می تا بدہم داد صبوح — خوش وقتی آن دل کہ کند یاد صبوح
ما را بجہان سہ چیز می آید خوش — سرمستی و عاشقی و فریاد صبوح

خ

۹۷

چون میگذرد عمر چہ شیرین و چہ تلخ — چون جان بلب آمد چہ نشاپور و چہ بلخ
می نوش کہ بعد از من و تو ماہ بسے — از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلخ

د

۹۸

قدر گل و مل بادہ پرستان دانند — نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند

۹۹

زآوردن من نبود گردون را سود — وز بردن من جاہ و جلالش نفزود
از ہیچ کسے نیز دو گوشم نشنود — کاوردن و بردن من از بہر چہ بود

۱۰۰

بوی خوش گل بزخم خارے ارزد — گر بادہ خوری ہم بخمارے ارزد
یاری کہ از و ہزار جان تازہ شود — انصاف بدہ کہ انتظارے ارزد

آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد | بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک | در طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد

۱۰۱

خورشید کمندِ صبح بر بام افگند | کیخسروِ روز باده در جام افگند
می خور که منادی سحرگه خیزان | آوازهٔ اشربوا در ایام افگند

۱۰۲

این قافلهٔ عمر عجب میگذرد | دریاب دمے که با طرب می گذرد
ساقی غمِ فردای حریفان چه خوری | پیش آر پیاله که شب می گذرد

۱۰۳

بر چشمِ تو عالم ارچه می آرایند | مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بسیار چو تو شوند و بسیار آیند | بربای نصیبِ خویش کت بربایند

۱۰۴

سرّم همه دانای فلک می داند | کو موی بموی و رگ برگ می داند
گیرم که بزرق خلق را بفریبی | با او چه کنی که یک بیک می داند

۱۰۵

آنها که محیطِ جمعِ آداب شدند | در کشفِ دقیقه شمعِ اصحاب شدند
ره زین شبِ تاریک نبردند برون | گفتند فسانهٔ و در خواب شدند

۱۰۶

آنها که اسیرِ عقل و تمیز شدند | ۱۰۷ | در حسرت هست و نیست ناچیز شدند
رو باخبرا تو آبِ انگور گزین | | کین بیخبران بغوره مویز شدند

پیری سرِ رای بی نوایے دارد | ۱۰۸ | گلنار رخم برنگ آبی دارد
بام و در و چار رکنِ دیوار وجود | | ویران شد و روی بخرابی دارد

آن عقل که در راهِ سعادت پوید | ۱۰۹ | روزے صد بار خویش را می گوید
دریاب تو این یکدمه صحبت کہ نہ | | آن تره که بدروند و دیگر روید

اکنون که دلم ز عشق محروم نشد | ۱۱۰ | کم بود ز اسرار که مفهوم نشد
واکنون که ہمہ بنگرم از روی خرد | | عمرم بگذشت و هیچ معلوم نشد

وقتے که طلوعِ صبحِ ازرق باشد | ۱۱۱ | باید که بکف جامِ مروّق باشد
گویند که حق تلخ بود در افواه | | باید بهمه حال که می حق باشد

از بادهٔ شب اگر خمارم نبود | ۱۱۲ | می خوردنِ روز اختیارم نبود
گویند مکن اختیاری خوردنِ روز[1] | | وز خوردنِ روز اختیا[2]رم نبود

[1] کذا، (بے صوابی؟) [2] ایضاً

آن روز که توسن فلک زین کردند | ۱۱۳ | وآرایش مشتری و پروین کردند
این بود نصیب ما ز دیوان قضا | | ما را چه گناه چون نصیب این کردند

روزی که جزای هر صفت خواهد بود | ۱۱۴ | قدر تو بقدر معرفت خواهد بود
در حسن صفت کوش که در روز جزا | | حشر تو بصورت صفت خواهد بود

زان پیش که غمهات شبیخون آرند | ۱۱۵ | فرمای بتا تا می گلگون آرند
تو زر نه ای غافل نادان که ترا | | در خاک نهند و باز بیرون آرند

چون مرده شوم خاک مرا گم سازند | ۱۱۶ | واحوال مرا عبرت مردم سازند
پس خاک و گلم بباده آغشته کنند | | وز کالبدم خشت سر خم سازند

در دهر چو آوازهٔ گل تازه دهند | ۱۱۷ | فرمای بتا که می باندازه دهند
از دوزخ و از بهشت و از حور و قصور | | فارغ بنشین که آن بآوازه دهند

گویند بهشت و حور عین خواهد بود | ۱۱۸ | آنجا می ناب وانگبین خواهد بود
ما با می و معشوق از آنیم مقیم | | چون عاقبت کار همین خواهد بود

ملہ کذا

گویند بهشت و حور و کوثر باشد — آنجا می ناب و شهد و شکر باشد
۱۱۹
پر کن قدحِ باده و بر دستم نه — نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد

می خور که تنت بخاک در ذره شود — هر ذره ز تو پیاله و جره شود
۱۲۰
مشنو سخن بهشت و دوزخ زکسان — عاقل بچنین روز چرا غره شود

این خلق همه خران با افسوس اند — پر مشغله و میان تهی چون کوس اند
۱۲۱
خواهی که کفِ پای ترا بوسه زنند — خوش نام بزی که بندهٔ ناموس اند

می نوش که تا غم از نهادت ببرد — شغلِ دو جهان جمله ز یادت ببرد
۱۲۲
رو آتشِ تر گزین کن و آبِ روان — زان پیش که خاک شوی بادت ببرد

می خور که ز تو کثرت و قلت ببرد — واندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
۱۲۳
پرهیز مکن ز کیمیای که ازو — یک جو بخوری هزار علت ببرد

چون شاهد روح خانه پرداز شود — هر چیز باصلِ خویشتن باز شود
۱۲۴
این سازِ وجود و چار ابریشم طبع — از زخمهٔ روزگار بی ساز شود

گویند ازان کسان که با پرهیزند — زانسان که بمیرند چنان برخیزند
۱۲۵
ما با می و معشوق ازانیم مدام — تا بو که بحشر مان چنان انگیزند

زنهار مرا ز جام می قوت کنید — وین چهرهٔ کهربا چو یاقوت کنید
۱۲۶
چون فوت شوم بباده شوئید مرا — وز چوب رزم تختهٔ تابوت کنید

اندیشهٔ جرمم چو برا بر گذرد — از آتش سینه آبم از سر گذرد
۱۲۷
لیکن شرط است بنده چون توبه کند — مخدوم بلطف از سرِ آن در گذرد

یک جام هزار مردِ بد دین ارزد — یک جرعهٔ می مملکتِ چین ارزد
۱۲۸
در روی زمین چیست ز باده خوشتر — تلخی که هزار جانِ شیرین ارزد

در میکده جز بمی وضو نتوان کرد — وان نام که زشت شد نکو نتوان کرد
۱۲۹
خوش باش که این پردهٔ مستوری ما — بدرید چنان شد که رفو نتوان کرد

مگذار که غصه در حصارت گیرد — واندوهِ محالِ روزگارت گیرد
۱۳۰
مگذار می و کنارِ آب و لبِ کشت — زان پیش که خاک در کنارت گیرد

می گرچہ حرام است ولی تا کہ خورد — وانگاہ چہ مقدار و دگر باکہ[1] خورد
ہرگاہ کہ این[2] چہار شرط آمد جمع — پس می نخورد مردم دانا کہ[3] خورد
۱۳۱

من بادہ بجام یک منی خواہم کرد — خود را بدو جام می غنی خواہم کرد
اول سہ طلاق عقل و دین خواہم گفت — پس دختر رز را بزنی خواہم کرد
۱۳۲

آنہا کہ اساس کار بر زرق نہند — آیند و میان جان و تن فرق نہند
بر فرق نہم سبوی می را پس ازین — گر ہمچو خروسم ارہ بر فرق نہند
۱۳۳

از دفتر عمر پاک می باید شد — وز چنگ اجل ہلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو خوش خوش ما را[4] — آبی در دہ کہ خاک می باید شد
۱۳۴

سبوی در دین قوم چہ کردی کہ خرند — دانش چہ بری کہ از تو دانش نخرند
سالی بکبار آب جویت ندہند — روزی صد بار آبرویت ببرند
۱۳۵

آنہا کہ بکار عقل در می کوشند — ہیہات کہ جملہ گاو نر می دوشند
آن بہ کہ لباس ابلہی در پوشند — کامروز بعقل ترہ می نفروشند
۱۳۶

[1] کذا (باکہ)، [2] کذا (سہ شرط شد راست بگو) (در بیفیلڈ)، [3] کذا (کہ)، [4] کذا (سود ے تو)

خوش باش که عالم گذران خواهد بود — بر چرخ قرانِ اختران خواهد بود
۱۳۷
خشتی که ز قالبِ تو خواهند زدن — بنیادِ سرای دگران خواهد بود

هرگز نه جهانِ کهنه نو خواهد شد — نه کار کسی بکامِ او خواهد شد
۱۳۸
ای ساقی اگر باده دهی ور نه دهی — میدان که سر جمله فرو خواهد شد

از می طرب و نشاط و مردی خیزد — وز طبعِ کتب خشکی و سردی خیزد
۱۳۹
گر باده خوری تو سرخ رو خواهی بود — کز خوردنِ سبزه روی زردی خیزد

بیمارم و بت در امتحانم دارد — ناخوردنِ می قصد بجانم دارد
۱۴۰
وین طرفه نگر که هرچه در بیماری — جز باده خورم همه زیانم دارد

افسوس که نامهٔ جوانی طی شد — وین تازه بهارِ ارغوانی دی شد
۱۴۱
آن مرغِ طرب که نام او بود شباب — هیهات ندانم که کی آمد کی شد

هر لذت و راحتی که خلاق نهاد — از بهر مجردان و آفاق نهاد
۱۴۲
هر کس که ز طاق منقلب گشت بجفت — آسایش خود ببرد و بر طاق نهاد

ر

افلاک که جز غم نفزایند دگر — ننهند بجا تا نربایند دگر
ناآمدگان اگر بدانند که ما — از دهر چه می‌کشیم نایند دگر
۱۴۳

آن می که حیات جاودانیست بخور — سرمایهٔ لذت جوانیست بخور
سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آب زندگانیست بخور
۱۴۴

وقت سحر است خیز ای طرفه پسر — پر بادهٔ لعل کن بلورین ساغر
کین یکدمه عاریت درین کنج بقا — بسیار بجوئی و نیابی دیگر
۱۴۵

این اهل قبور خاک گشتند و غبار — هر ذره ز هر ذره گرفتند کنار
آه این چه شرابست که تا روز شمار — بیخود شده و بیخبرند از همه کار
۱۴۶

در موسم گل بادهٔ گلرنگ بخور — با نالهٔ نای و نغمهٔ چنگ بخور
من می خورم و عیش کنم نوشم باد — گر تو نخوری من چکنم سنگ بخور
۱۴۷

در دایرهٔ سپهر ناپیدا غور — جامیست که جمله را چشانند بزور

نوبت چو بدورِ تو رسد آه مکن ۱۴۸ می نوش بخوشدلی که دورست بجور

چون حاصلِ آدمی درین جای دو در ۱۴۹ جز درد دل و دادنِ جان نیست دگر
خرم دل آنکه شد بطفلی آزاد ۱۴۹ و آسوده کسی که خود نزاد از مادر

دی کوزه گری بدیدم اندر بازار ۱۵۰ بر تازه گلی لگد همی زد بسیار
آن گل بزبانِ حال میگفت بدو ۱۵۰ من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار

ای دل همه اسبابِ جهان ساخته گیر ۱۵۱ وین خانه پر از نعمت و خاسته گیر
در ذیئی فانی که نه جای من و تست ۱۵۱ روزی دو سه بنشسته و برخاسته گیر

ای دوست غمِ جهان بیهوده مخور ۱۵۲ بیهوده غمانِ دهر فرسوده مخور
چون بود گذشت و نیست نابود پدید ۱۵۲ خوش باش و غم بوده و نابوده مخور

گر باده خوری تو با خردمندان خور ۱۵۳ یا با صنمی لاله رخی خندان خور
بسیار مخور، فاش مکن، ورد مساز ۱۵۳ کم کم خور و گه گاه خور و پنهان خور

کار همه عالم بمرادت شده گیر ــ وین عمر برفته و اجل آمده گیر
گفتی که بکام خویش دستی بزنم ــ خود نتوانی وگر توانی زن گیر

۱۵۴

ایام شبابست شراب اولیتر ــ با خوش پسران بادهٔ ناب اولیتر
این عالم فانی چو خرابست و یباب ــ از باده درو مست خراب اولیتر

۱۵۵

ز

با تو بخرابات اگر گویم راز ــ به زانکه بمحراب برم بی تو نماز
ای اول و ای آخر خلقان همه ــ خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

۱۵۶

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز ــ ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز
نومید نیم ز بارگاه کرمت ــ دانی که یکی را دو نگفتم هرگز

۱۵۷

ما عاشق و آشفته و مستیم امروز ــ در کوی مغان باده پرستیم امروز
از هستی خویشتن بکلی رسته ــ پیوسته بمحبوب الستیم امروز

۱۵۸

کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز ــ تکبیر همی زنیم در پنج نماز
هر جا که پیاله ایست ما را بینی ــ گردن چو صراحی سوی او کرده دراز

۱۵۹

آب رخ نوعروس رز پاک مریز جز خون دل تائب غمناک مریز
۱۶۰
خون دو هزار تائب نامعلوم برخاک بریز و جرعه برخاک مریز

از روی حقیقتی نه از روی مجاز ما لعبتگانیم و فلک لعبت باز
۱۶۱
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود رفتیم بصندوق عدم یک یک باز

می پرسیدی که چیست این نقش مجاز گر برگویم حقیقتش هست دراز
۱۶۲
نقشیست پدید آمده از دریای وانگاه شده بقعر آن دریا باز

لب بر لب کوزه بردم از غایت آز تا زو طلبم واسطهٔ عمر دراز
۱۶۳
لب بر لب من نهاد و میگفت براز می خور که بدین جهان نمی آئی باز

س

ای واقف اسرار ضمیر همه کس در حالت عجز دستگیر همه کس
۱۶۴
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

از حادثهٔ زمان زاینده مترس وز هرچه رسد چو نیست پاینده مترس
۱۶۵
این یکدم نقد را غنیمت می دان از رفته میندیش وز آینده مترس

ش

خیام اگر ز عشق مستی خوش باش | با لالہ رخی اگر نشستی خوش باش
در عالم نیستی چو می باید رفت | انگار کہ نیستی چو ہستی خوش باش

۱۶۶

تا چند کنم غصۂ نادانی خویش | بگرفت دل من از پریشانی خویش
زنار مغانہ بر میان خواہم بست | دانی زچہ از ننگ مسلمانی خویش!

۱۶۷

سر مست بمیخانہ گذر کردم دوش | پیرے دیدم مست و سبوی بر دوش
گفتم زخدا شرم نداری ای پیر | گفتا کرم از خداست می نوش خموش

۱۶۸

می را کہ خرد خجستہ دارد پاسش | او آب حیاتست و منم الیاسش
من قوت دل و قوت روحش گفتم | چون گفت خدا منافع للناسش

۱۶۹

در کارگہ کوزہ گرے رفتم دوش | دیدم دو ہزار کوزہ گویا و خموش
ناگاہ یکے کوزہ برآورد خروش | کو کوزہ گر و کوزہ خر و کوزہ فروش

۱۷۰

ک

ای چرخِ فلک نان شناسی نه نمک | پیوسته مرا برهنه داری چو سمک
از چرخ زنی دو شخص پوشیده شود | از چرخ زنی تو کمتر ای چرخ زنک

۱۷۱

روحی که منزه است از آلایشِ خاک | مهمانِ تو آمدست از عالم پاک
میده تو بادۂ صبوحی مددش | زان پیش که گوید انعم اللہ مساک

۱۷۲

خیام زمانه از کسے دارد ننگ | کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو بآبگینه با نالهٔ چنگ | زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

۱۷۳

م

گر من گنهِ روئے زمین کردستم | عفوِ تو امیدست که گیرد دستم
گفتی که بروزِ عجز دستت گیرم | عاجز تر ازین مخواه کاکنون هستم

۱۷۴

گویند مرا که می پرستم، هستم | گویند مرا عارف و مستم، هستم
در ظاهرِ من نگاه بسیار مکن | کاندر باطن چنانکه هستم، هستم

۱۷۵

ای چرخ ز گردشِ تو خرسند نیم | آزادم کن که لائقِ بند نیم

۱۷۶

ے کذا، پس چرخ زنے باز تو اے چرخ فلک دیلک الکتب بشیراز ہی

گر میلِ تو با بخرد و نا اہل است
من نیز چنان اہل و خرد مندیم

میلم بشرابِ ناب باشد دائم
گوشم بہ نی و رباب باشد دائم
گر خاکِ مرا کوزہ گران کوزہ کنند
آن کوزہ پُر از شراب باشد دائم

۱۷۷

افسوس کہ بے فائدہ فرسودہ شدیم
وز آسِ سپہر سرنگون سودہ شدیم
دردا و ندامتا کہ تا چشم زدیم
نابودہ بکامِ خویش نابودہ شدیم

۱۷۸

ما افسرِ جان و تاج کے بفروشیم
دستارِ قصب ببانگ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است
ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

۱۷۹

چون نیست مقامِ ما درین دیر مقیم
پس بی مے و معشوق خطائیست عظیم
تاکی ز قدیم و محدث ای مرد سلیم
چون من رفتم جہان چہ محدث چہ قدیم

۱۸۰

پاک از عدم آمدیم و ناپاک شدیم
آسودہ در آمدیم و غمناک شدیم
بودیم ز آب دیدہ در آتشِ دل
دادیم بباد عمر و در خاک شدیم

۱۸۱

زان پیش که از زمانه تابی بخوریم | با یکدگر امروز شرابی بخوریم
کین چرخِ فلک بگاهِ رفتن ما را | ۱۸۲ | چندان ندهد امان که آبی بخوریم

ای دوست بیا تا غمِ فردا نخوریم | وین یک دمِ نقد را غنیمت شمریم
فردا که ازین دیرِ کهن درگذریم | ۱۸۳ | با هفت هزار سالگان سربسریم

شبها گذرد که دیده برهم نزنیم | تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز که دم زنیم پیش از دمِ صبح | ۱۸۴ | کین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم

ن

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من | وین حرفِ معما نه تو خوانی و نه من
هست از پسِ پرده گفتگوی من و تو | ۱۸۵ | چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

برخیز و مخور غمِ جهانِ گذران | خوش باش و دمی بشادمانی گذران
در طبعِ جهان اگر وفایی بودی | ۱۸۶ | نوبت بتو خود نیامدی از دگران

بر سینهٔ غم پذیرِ من رحمت کن | بر جان و دلِ اسیرِ من رحمت کن
بر پای خرابات روِ من بخشای | ۱۸۷ | بر دستِ پیاله گیرِ من رحمت کن

چون حاصل آدمی درین شورستان[1]		جز خوردن غصه نیست تا دادن جان
خرم دل آن کزین جهان زود برفت	۱۸۸	وآسوده کسی که خود نیامد بجهان

غمهای جهان بر دلم آسان می کن		وافعال بدم ز خلق پنهان می کن
امروز خوشم بدار و فردا با من	۱۸۹	انچه از کرم تو می سزد آن می کن

دارم ز جفای فلک آئینه گون		وز گردش روزگار جسم پر دردون
از دیده رخی همچو پیاله پر اشک	۱۹۰	وز گریه دلی همچو صراحی پر خون

تا بتوانی میل بر ندان می کن		بنیاد فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنان عمر خیامی	۱۹۱	می میخور و ره مغان و احسان می کن

اکنون که بسبزه هزار دستان دستان		جز بادهٔ لعل از کف مستان مستان
برخیز بیا که گل بشادی[2] بنشست	۱۹۲	روز دو سه داد خود زبستان بستان

و

بردار پیاله و سبوای دلجو	۱۹۳	برگرد بگرد سبزه زار و لب جو

---

[1] کذا (شورستان؟) [2] کذا (شباخ؟)

کین چرخ بسی قدِ بتانِ مه رو | صد بار پیاله کرد و صد بار سبو

از آمدن و رفتنِ ما سودی کو | وز تارِ وجودِ عمرِ ما پودی کو
در چنبرِ چرخ جانِ چندین پاکان | می سوزد و خاک میشود دودی کو

۱۹۴

آنم که پدید گشتم از قدرتِ تو | صد ساله شدم بناز در نعمتِ تو
صد سال بامتحان گنه خواهم کرد | تا جرمِ من است بیش یا رحمتِ تو

۱۹۵

این چرخِ فلک بهرِ هلاکِ منِ تو | قصدی دارد بجانِ پاکِ منِ تو
بر سبزه نشین بیا که بس دیر نماند | تا سبزه برون دمد ز خاکِ منِ تو

۱۹۶

ی

در کارگهِ کوزه گری کردم رای | در پایهٔ چرخ دیدم استاده بپای
میکرد سبو و کوزه را دسته و سر | از کلّهٔ پادشاه و از دستِ گدای

۱۹۷

زنهار کنون که میتوانی باری | بردار ز خاطرِ عزیزان باری
کین مملکتِ حسن نماند جاوید | از دستِ تو هم برون رود یکباری

۱۹۸

گر زانکه بدست افتدازمی دومنی | ۱۹۹ | می خور تو بهر محفل و هر انجمنی
کانکس که جهان کرد فراغت دارد | | از سبلت چون تو ئی وریش چو منی

گر دست دهد ز مغز گندم نانی | | وزمی کدوی زگو سفندی رانی
بالاله رخی نشسته در ویرانی | ۲۰۰ | عیشی بود آن نه حد هر سلطانی

چندانکه نگاه می کنم هرسوئے | | از سبزه بهشت ست وزگوهر جوئے
صحرا چو بهشت است ز دوزخ کم گوی | ۲۰۱ | بنشین به بهشت با بهشتی روئے

ای آنکه نتیجهٔ چهار و هفتی | | وز پنج[۱] و چهار دائم اندر تفتی
می خور که هزار بارت بیشت گفتم | ۲۰۲ | باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

ای بادهٔ خوشگوار در جام بهی | | بر پای خرد تمام بندِ گرهی
هرکس که ز تو خورد دا نائش نه دهی | ۲۰۳ | تا گوهر او بر کف دستش ننهی

یا رب بگشای بر من از رزق درے | ۲۰۴ | بے منتِ مخلوق رسان ما حضرے

[۱] کذا، لکن در دیگر نسخ "هفت" است،

از بادہ چنان مست نگہدار مرا | کز بیخبری نباشدم درد سرے

۲۰۵

ہنگام سپیدہ دم خروسِ سحری | دانی کہ چرا ہمی کند نوحہ گری
یعنی کہ نمودند در آئینۂ صبح | کز عمر شبے گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما رشیخ
عمر خیام طاب اللہ ثراہ
بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب
سنہ احدی عشر و تسعمائہ
الہجرۃ النبویہ

بید العبد المذنب

سلطان علی الکاتب

ونقلہ من خط سلطان علی الکاتب العبد الحقیر،
سلیمان الندوی
ثالث رجب سنۃ احدی وخمسین
وثلث عشر مائۃ
للہجرۃ

استدراک و اضافہ

ص ۱۰۹ (حاشیہ ص۱) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اورنیٹل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر اس حاشیہ مین کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۴۶۴ صفحون کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر مین چھپ کر شایع ہوا، اور اپریل ۱۹۳۳ء مین میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا، تو اس ماخذ (بیہقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی،

ص ۹ مین، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث مین، مین نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ قفطی مین خیام کا جو مقفّیٰ و مسجع تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر سے منقول ہوگا، عماد کاتب کی خریدۃ القصر مین خیام کا جو تذکرہ ہے، اسکی نقل پروفیسر محمد شفیع صاحب نے اپنے مذکورۂ بالا مقالہ مین خریدہ کے اُس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے، جو لائیڈن کے کتبخانہ مین ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے،

عمر الخیام لیس یوجد مثلہ فی زمانہ، وکان عدیم القرین فی علوم النجوم والحکمۃ وبہ یضرب المثل، اُنشدت من شعرہ باصفہان،

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہین، جو قفطی مین مذکور ہین،)

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے، اور اس مین وہ واقعات نہین جو قفطی

مین ہین، ایسی حالت مین اگر یہ نقل صحیح ہو کہ خریدہ مین خیام کے متعلق اسیقدر ہی تو میرے خیال کی غلطی
واضح ہی، پھر بھی یہ معاملہ طلب رہجاتا ہے کہ خیام کے تقریباً سو برس کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق
یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لئے ہین، اور قفطی مین خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت، قفطی
کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیون ہے؟

ص۱۰۹۔ امام ظہیر الدین ابو الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب
مین اپنا حال آپ لکھا ہے، جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا مین بعینہ نقل کیا ہے، نسباً یہ عرب اور حضرت
خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ مین سبزوار علاقہ بیہق مین پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۷ھ مین
جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے، تو یہ نو برس کے تھے، اور تعجب ہوتا ہے کہ انھون نے
اسی سن مین خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انھون نے اپنے
حالات مین ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہین، اُن مین اپنی تاریخ الحکما یعنی تتمہ صوان الحکمۃ
کا نام بھی لکھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف پا چکی تھی، (معجم الادبا، یاقوت
حموی جلد ۵ ص۲۱۱ گب) اس کتاب کے ص۱۰ اور ص۱۴۱ مین اسکی تالیف کی تاریخ ۵۴۹ھ دیگئی ہی
یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اسوقت تک تالیف ہو چکی تھی،

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے، کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۷ھ کی اپنی ملاقات نیشاپور کا
ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک سلسلۂ تعلیم نیشاپور مین قیام پذیر رہے، اور
۵۲۱ھ مین پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا مین پھر کسی ملاقات کا ذکر نہین کرتے، شاید
اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۷ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لئے انھون نے کیا کہ اس سے

ان کو خیام کی زبان سے اپنے بچپن کی ذہانت کی تعریف کا اظہار مقصود تھا،

صـ ۵۳ خازنی نے ۵۱۵ھ مین میزان الحکمۃ کے نام سے جو کتاب لکھی ہے، اوس مین خیام، اور اس کے رسالہ میزان کا ذکر کیا ہے، اس مین خیام کے نام کے ساتھ رحمہ اللہ وغیرہ کوئی لفظ ایسا نہین لکھا ہے جس سے اسکی موت کی طرف اشارہ ہو، اصل عبارت یہ ہے،

ثم فی ھذہ الدولۃ القاھرۃ ثبتھا اللہ تعالیٰ نظر فیہ ابو حفص (۹) عمر الخیامی و حقق القول فیہ و برھن علی صحۃ رصدہ والعمل بہ لماء معین دون میزان معلم (نسخۂ مطبوعہ خانیکوف)

خیام نے اپنا یہ رسالہ خازنی سے پہلے ۵۱۵ھ تک مین لکھا ہوگا،

صـ ۶۵ عمر بن ابراہیم خیامی کی کنیت تمام اہل تذکرہ نے "ابو الفتح" لکھی ہے، اور یہی کنیت خیام کے رسالۂ کون و تکلیف، رسالۂ وجود فارسی اور رسالۂ جبر و مقابلہ کے شروع مین، اور خیام کے رسالہ میزان الحکم نسخۂ موجودہ کتبخانۂ گوتھا (جرمنی) مین ہے، لیکن میزان الحکمۃ خازنی کے نسخۂ حیدرآباد مین خیام کے رسالۂ میزان الحکم کے شروع مین اور خانیکوف کے نسخۂ میزان الحکمۃ کے مقدمہ فصل خامس مین "ابو حفص" لکھا ہے، ابو حفص کنیت اس مناسبت سے کہ اس کے ہمنام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی کنیت بھی یہی تھی، مناسب معلوم ہوتی ہے، شاید اس کی یہ دونو کنیتین ہون، لیکن مشہور تر اور معروف تر ابو الفتح ہی ہے،

صـ ۸۰ قاضی محمد بن منصور سرخسی خراسان کے قاضی تھے، راوندی نے راحۃ الصدور (۵۹۹ھ) مین اُن کو سلجوقی عہد کے اکابر علماء مین شمار کیا ہے، (صـ ۱۲۰) حکیم سنائی المتوفی ۵۴۵ھ نے

اُن کی مدح مین اشعار لکھے ہین جنکو پروفیسر محمد اقبال (لاہور) نے اپنے رافتہ الصدور کے خاتمۂ حواشی مین نقل کیا
میرے پیش نظر کلیات سنائی کا مطبوعہ نسخہ (بمبئی ۱۳۲۸ھ) ہے، اس مین چند مزید شعر ملتے ہین، جن سے
قاضی ممدوح کے کچھ اور حالات معلوم ہوتے ہین، ترکیبات کے عنوان مین ہے،

• در ستایش ابوالمفاخر محمد بن منصور اقضی القضاۃ خراسان فرماید،

اس ترکیب بند کے حسب ذیل مختلف شعر اُنکے حالات سے متعلق ہین،

چو قبولِ مفخرِ دین بو المفاخر یافتی — آتش اندر لاف و بین کفر و فخر و عار زن

شیخ الاسلام جمال دین مفتی المشرقین — سیف حق تاج خطیبان شمع شرع قضی القضاۃ

تا ترا صدر خراسان خواند سلطان عراق — شد خراسان بر زمین از بین فخر سلطانی دگر

گرچہ نزدِ دوستان نامت محمد بہ ولیک — بر عدو نام تو چون نام پدر منصور باد (ص ۳۱۱ بمبئی)

اس ترکیب بند مین قاضی صاحب کی فیاضی کی بار بار تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاعر
نے اسی جذبہ کے اثر سے ممدوح کی تعریف کی ہے، اس سے اس دعوی کی کہ قاضی صاحب سنائی کے
استاد تھے، تردید ہوتی ہے،

قاضی صاحب کے نام سے منسوب مواعظ و اخلاق مین ایک عربی کتاب ریاض الانس
برٹش میوزیم کے کتبخانہ مین ہے، اس کے دیباچہ مین ہے، "قال الشیخ الامام الاجل السید

الاوحد صدر الاسلام عماد الدین سیف الحق مفتی الشرق والغرب ۔۔۔۔

ابوالمفاخر محمد بن منصور نور اللہ ضریحہ ۔ (تتمہ فہرست عربی کتبخانہ مذکورہ ص ۱۵۳ ، ع ۲۳۶)

کشف الظنون مین اس کتاب کے مصنف کا نام ابوسعید حسن بن علی الواعظ ہے لاہیڈن

اور میونک کے نسخون مین بھی حسن بن علی ہی نام ہے ، (تتمہ فہرست عربی برٹش میوزیم لائبریری ۲)

قاضی محمد بن منصور کی ولادت ووفات کی تاریخ نہین معلوم لیکن اس کتاب مین سندا

مصنف کے ایک شیخ کا نام ابوعلی زاہر بن احمد مذکور ہے ، اُن کا ذکر برٹش میوزیم کی فہرست کے

مصنف نے تاریخ الاسلام (ذہبی ؟) مین پایا ہے ، اور مین نے انساب سمعانی مین زیر سرخسی

اور معجم البلدان یاقوت مین زیر سرخس پایا ہے ، انکی تاریخ وفات ۳۸۹ھ ہے ، ایسی حالت مین وہ

شخص جو سنائی المتوفی ۵۴۵ھ کا ممدوح ہو وہ ابوعلی زاہر بن احمد سرخسی المتوفی ۳۸۹ھ کا شاگرد

نہین ہوسکتا ، اس لیے یہ سند اگر مصنف قاضی محمد بن منصور ہین تو قابل تصحیح ہی ،

زاہر سرخسی کے آخری شاگرد ابن مندہ ہین ، یہ بھی ۳۸۳ھ مین پیدا ہوے ، اور ۴۷۰ھ مین

وفات پائی ، (طبقات ابن رجب حنبلی ترجمہ ابوالقاسم عبدالرحمن ابن مندہ جلد اوّل)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوسکتا ہو کہ قاضی صاحب کا خیام کا استاد ہونا گو ممکن ہے ، مگر یہ دعویٰ

سند و ثبوت کا محتاج ہی ،

ص ۱۴۹ و ۵۰ اس کتاب مین ایک جگہ ص ۵۰ مین سنائی کی تاریخ وفات ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ

شک کیساتھ درج ہے ، اور ص ۱۴۹ مین قطعیت کیساتھ ۵۴۵ھ درج کی گئی ہی ،

میری تحقیق یہ ہے کہ حکیم سنائی نے اپنی مثنوی حدیقہ ۵۲۵ھ مین تمام کی ، اس وقت انکی

عمر ساٹھ برس تھی، اس لیے انکی پیدائش کا سال ۴۶۵ھ ہوگا، اور انکی وفات کا سال بروایت صحیح ۵۲۵ھ ہے،

نفحات الانس وغیرہ مین انکی وفات ۵۲۵ھ لکھی گئی ہے، لیکن یہ بدلائل قطعاً غلط ہے،
مین نے معارف (مارچ ۱۹۳۳ء) مین "حکیم سنائی کے سنین عمر" پر ایک مدلل مضمون لکھا ہے، جس کو مزید تحقیق مطلوب ہو، وہ مضمون مذکور کی طرف رجوع کرے،

ص ۱۰۲ ابوطاہر بن علک کا ذکر طبقات الحنابلہ ابن رجب مین بضمن ترجمہ ابوالوفاء ابن عقیل بغدادی حسب ذیل ہے،

"وفی ھذہ السنۃ توفی ابوالطاھر بن علک وکان من صدور الشافعیۃ و اکابر المتمولین. فشیعہ نظام الملک وارباب الدولۃ ودفن بتربۃ ابی اسحٰق الشیرازی، وجاء السلطان الی القبر بعد دفنہ"

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ شافعیون کے صدر اور اپنے وقت کے بڑے دولتمندون مین سے تھے، اور اس رتبہ کے تھے کہ نظام الملک اور ارباب مناصب نے ان کے جنازہ کی مشایعت کی اور خود سلطان ملک شاہ ان کی قبر پر حاضر ہوا،

ص ۱۲۲ محمد خازن کا مستقل ترجمہ گو نہین ملتا، لیکن ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ (نسخۂ جامع مسجد بمبئی) مین اپنے آقا علی کے باپ کا نام محمد الخازنی بتایا ہے، مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی رحمہما اللہ تعالیٰ، ابوالفتح خازنی نے یہ کتاب ۵۱۵ھ مین لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس سنہ سے پہلے محمد خازنی اور اس کا بیٹا علی دونون وفات

پا چکے تھے، شہرزوری اور بیہقی مین اس علی الخازنی کو مروزی لکھا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مرو کا باشندہ تھا، نظام الملک طوسی (ص۴۶ کانپور) کے مصنف نے معلوم نہین ابوالفتح خازنی کے آقا کا نام مسکویہ ابوعلی خازن رئیس مرو، کس طرح بتایا ہے، بہرحال ممکن ہو کہ یہی محمد خازنی مرزی محمد خازن ہو

ص۱۴۸، مظفر کی وفات کی تاریخ ۵۱۵ھ کے بعد قرار دیگئی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اوسکی تاریخ وفات ۵۰۶ھ (جبین نظامی عروضی اس سے اور خیام سے ملا تھا) اور ۵۱۵ھ کے درمیان ہے، کیونکہ عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ مین جسکو اُس نے ۵۱۵ھ مین تالیف کیا ہے، لکھا ہے، کہ مظفر نے اپنی کتاب ناتمام چھوڑکر وفات پائی، (فصل خامس مقدمہ میزان الحکمۃ للخازنی)

ص۱۷۸ **مصادرات اقلیدس**، لفظ مصادرات اصطلاحاً کسی علم کے ان مبادی اور مقدمات پر بھی بولا جاتا ہے، جن کے تسلیم کرنے پر اس علم کے مسائل اور مطالب کا ثبوت موقوف ہو، اسلئے اقلیدس کے ان تشریح طلب مقدمات کو مصادرات کہتے ہین جن کو بوقت استدلال تسلیم کرلیا جاتا ہے، اوران کا ثبوت کسی اور مقام پر دیا جاتا ہے، (دیکھو کشاف اصطلاحات الفنون تھانوی جلد اول صفحہ ۹)،

خیام کی کتاب کا موضوع اقلیدس کے انھین تشریح طلب مبادی کی تحقیق و اثبات ہے، اقلیدس کے مصادرات کی شرح مین ابن ہیثم مصری الموجود ۴۳۰ھ کی ایک کتاب ہے جس کا ذکر قفطی نے اخبار العلماء مین (ص۱۶۷ مصر) اور ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ الاطباء مین (جلد ۲ ص۹۷ مصر) کیا ہے، خوش قسمتی سے یہ کتاب ہمارے ملک کے مشہور کتبخانہ رامپور کے فن ریاضی عربی (۵۵) مین شرح المصادرات کے نام سے موجود ہے، جس کی ضخامت ۲۴۲ صفحے ہیں

دوسری کتاب، اس فن پر خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کی کتاب المصادرات کے نام سے اسی کتبخانہ کے فن ریاضی کے ۱۳ مین موجود ہے، اسکی ضخامت پچاس صفحون کی ہے،

ان دونون کتابون سے ثابت ہوتا ہے کہ مصادرات کا لفظ "صدور" سے نہین، بلکہ صدر (سینہ یا آگے) سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق ان مقدمات پر ہوتا ہے، جو اکثر مقالون سے پہلے مذکور ہوتے ہین، ابن ہثیم نے مقالہ اولیٰ کی شرح کے بعد لکھا ہے "فقد اتینا علیٰ شرح مصادرۃ المقالۃ الاولیٰ من کتاب اقلیدس فی الاصول" مقالہ حادیہ عشر کے خاتمہ پر ہے، "ھذا ماذکرہ اقلیدس فی صدر المقالۃ الحادیۃ عشر ولم یقدم فی صدر المقالۃ الثانیۃ عشر ولا الثالثۃ عشر شیئاً من المقدمات لانہ استغنی بما قدمہ فی صدر الحادیۃ عشر عن تقدیم غیرہ فلنختم کتابنا عند ھذا القول، تم کتاب شرح مصادرات اقلیدس"

محقق طوسی نے بھی اپنی کتاب کے دیباچہ مین مصادرات کا اطلاق ہر مقالہ کے ابتدائی مقدمات پر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس فن پر مجھ سے پہلے تین صاحبون نے بحث کی ہے، ان مین پہلا شخص ابوعلی بن ہثیم مصری ہے جس نے اقلیدس کے مصادرات کے بدلہ اپنی طرف سے نئے مصادرات قائم کئے ہین، جو وضاحت و عدم وضاحت مین اقلیدس کے مصادرون کے قریب قریب ہین، دوسرا شخص الحکیم العالم ابوالفتح الخیامی ہے، جس نے ان مصادرون پر اپنے براہین ایسے مقدمون پر مبنی کئے ہین جو اقلیدس کے بیان کردہ مصادرون سے زیادہ واضح نہین ہین، اور تیسرا شخص فاضل عباس بن الجوہری ہے جس نے ان کو ایسے مقدمون

پر مبنی کیا ہے جکا سراسر مغالطہ ہونا، اہل عقل و دانش پر پوشیدہ نہین،

محقق طوسی نے اپنی اس کتاب مین اس کے بعد ہر مصادرہ کی نسبت پہلے ان فاضلون کی رائین نقل کی ہین، اور پھر اپنا طریقۂ اثبات پیش کیا ہے۔

محقق کی اس کتاب کا وہ فقرہ جس مین خیام کی کتاب شرح مصادرات پر رائے ہے، حسب ذیل ہے؛ "ومنهم من اقام علیها برهانا مبنیا علی مقدمة لا یتقدمها الی الوضوح والجلاء وهو الحکیم العالم ابو الفتح الخیامی" (دیباچہ)

محقق طوسی کی تصنیف کا یہ نسخہ جس نسخہ سے منقول ہے وہ ۶۹۰ھ مین شہر تبریز[1] مین لکھا گیا تھا یعنی مصنف کی وفات کے ۱۷ برس بعد،

اس حوالہ سے خیام کی اس تصنیف "شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس" کی نسبت قدیم اور معتبر سند بھی ہاتھ آتی ہے،

محقق طوسی نے اپنی دوسری تصنیف تحریر اقلیدس مین بھی اکثر مقالون کے شروع مین یہ مصادرات، بنام صدر لکھے ہین

صفحہ ۱۸۲، میزان الحکمۃ للخازنی، ہندوستان مین اس کتاب کے جن دو نسخون کا پتہ ہم کو چلا ہے، ان کے علاوہ ایک تیسرے نسخہ کا پتہ روسی مستشرق این۔ خانیکوف روسی سفیر متعین تبریز نے آج سے چھہتر برس پہلے ۱۸۵۷ء مین دیا تھا، اس نے اس کتاب کے ابتدائی ابواب کا عربی متن اپنے فرنچ

[1] مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانۂ ریاست رامپور کا ممنون ہون کہ انھون نے میری فرمایش پر ابن ہیثم اور طوسی کی ان کتابون کے دیباچون کے اقتباسات نقل کرکے مجھے بھیجے،

ترجمہ کے ساتھ امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی مین پیش کیا تھا، سوسائٹی مذکور نے عربی متن کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ اپنے جرنل کی چھٹی جلد مین سنہ ۱۸۶۰ء مین شائع کیا، اس متن مین خیام کا یہ رسالہ جو اب چھپ رہا ہے، شامل نہین،

سوسائٹی کی طرف سے سوسائٹی کے بعض فضلاء نے آخر مین اس کتاب پر کچھ حواشی بھی لکھے ہین، جنمین سے ایک مین (ص۱۱۱) الخازنی کی شخصیت دریافت کرنے کی بھی کوشش کی ہے، اور چند یورپین افاضل کی کتابون سے یہ ظاہر کیا ہے کہ یا تو یہ ابو جعفر خازن ہے، جو ہیئت و فلکیات کا امام تھا، اور یا الحسن بن ہیثم ہے جس کو یورپین لہجہ مین "الزین" ALHAZEN کہتے ہین، لیکن یہ تمام کاوشین بے سود ہین، اور اُس زمانہ کی تحقیقات ہین، جب یورپ اور امریکہ مین مشرقیات کا پایہ چندان بلند نہ تھا،

الحسن ابن ہیثم کو آلزین بنا کر خازنی سمجھنا، تو صریح حماقت ہے، البتہ ابو جعفر خازن کا نام لیا جا سکتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ خیام وغیرہ سے بہت پہلے گذرا ہے، اس کا نام ابن ندیم کی کتاب الفہرست مین ہے، جو ۳۷۷ھ مین تالیف ہوئی ہے، (ابن ندیم ص۳۷۱ و ص۳۹۳ مصر) اور خود خیام نے اپنے جبر و مقابلہ مین گذشتہ فضلاء مین اسکا ذکر کیا ہے، (ص۲ پیرس) اور یہ خازنی سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ تا ۵۵۲ھ) کا معاصر ہے، مصنف نے اپنا نام خود دیباچہ مین دیدیا ہے، اور وہ حسب ذیل ہے،

"عبد الرحمان الخازنی مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی"

اس کا حال بیہقی نے تتمۃ صوان الحکمۃ مین اور شہرزوری نے روضۃ الافراح فی تاریخ الحکماء مین لکھا ہے، شہرزوری مین ہے،

ابوالفتح عبدالرحمان الخازن کان غلاما محبوبا رومیا لعلی الخازن المروزی وحصل علوم الهندسة وکمل فیها والمعقولات مما وافقت طبعه مع جهده فی تحصیلها وهو الذی صنف الزیج السنجری وجمیع ما فیه من الاوساط والتعدیلات فیه بحث الا فی تقویم عطارد فی حال رجوعه فانه موافق الرویة والامتحان، وکان نقی الجیب عن الاطماع الخسیسة وبعث الیه السلطان سنجر الف دینار فردها وقال لا احتاج الیه وبقی لی عشرة دنانیر، وتکفینی کل سنة ثلاثة دنانیر ولیس یبقی فی تلک الدار الا سنور، وکان یاکل اللحم فی کل اسبوع ثلاث مرات، ویتغدی کل یوم بجرد قتین، وبعثت الیه زوجة الامیر الف دینار فقالت یا اخی اقبل هذه منی، فردها ایضا وکان یلبس لباس الزهاد ولا یاکل الا طعام الابرار، والحکیم الحسن السمرقندی من جملة تلامیذه (تیز دیکھو تتمۃ الاخبار صفحہ لاہور)

خازنی کی زیج کا نسخہ برٹش میوزیم لائبریری میں موجود ہے مگر اس میں عبدالرحمان خازنی کی کنیت "ابومنصور" لکھی ہے،

خازنی نے اپنی اس کتاب میں اس آبی ترازو کے سابق محققین و مصنفین کے نام گنائے ہیں اور یونانیوں کے بعد اسلامی عہد کے حکما کی نسبت اس کے الفاظ یہ ہیں،

ثم نظر فیه من المتاخرین فی ایام المامون سند بن علی ویوحنا بن یوسف واحمد بن الفضل المساح، وفی ایام السامانیة محمد بن زکریا الرازی وعمل فیه رسالة ذکرها فی کتاب الاثنی عشر وسماه المیزان الطبعی، وفی ایام الدولة الدیلمیة کان ینظر فیه ابن العمید والفیلسوف ابن سینا ویمیزان الجرم الممتزج علما وحکما ولم یصنفا فیه تصنیفا وفی ایام آل ناصر الدین نظر فیه ابوالریحان ورصد فیه نسب اجرام الفلزات

(حاشیہ: ملاحظہ ہو فہرست لائبریری نذکورہ کمپنی ... رازی ... اردو ... ص ...)

والجواهر واستخرج تمییز بعضها عن بعض حکماً وعلماً لا سبکاً وتخلیصاً، طرقاً حسابیة،

ومن هؤلاء المذکورین من زاد فیه کفة ثالثة مزدوجة مع احدی الکفتین

لمعرفة زنة مقدار شول احدی الکفتین فی الماء وسهلوا بتلک الزیادة بعض التسهیل

ثم فی هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالی نظر فیه الامام ابو حفص عمر الخیامی وحقق القول

فیه وبرهن علی صحة رصده والعمل به لماء معین دون میزان معلوم وکان معاصره

الامام ابو حاتم المظفر بن اسماعیل الاسفزاری ناظراً فیه مدة احسن نظر ومتأملاً فی صغره وسنا

فی حداثته سعی فی تسهیل العمل به علی من اراده وزاد فیه منقلتین للتمییز بین جوهرین

مختلطین واشار الی امکان وجود مراکز الفلزات علی عموده استقراء ورصداً للماء معین

الا انه لم یشر الی کمیة ابعادها عن المحور اجزاء وعدداً ولا الی شیٔ من اعمالها سوی

شکل المیزان وسماه میزان الحکمة، ومضی الی رحمة الله تعالی قبل اتمامه وتدوینه

(الفصل الرابع من المقدمة من نسخة خانیکوف المطبوعة ص ۱۳ و ۱۴)

(المجلد السادس من مجلة الجمعیة الشرقیة الامریکانیة)

اس کے بعد کی فصل خاص میں خازنی اپنا ذکر کرتا ہے، وبعد جمیعهم یقول الخازنی ۔ ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ ۔ پھر اپنے عہد کے سلطان سنجر کا ذکر کرتا ہے،

ویمن دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم مالک رقاب الامم سید سلاطین

العالم سلطان ارض الله ناصر دین الله حافظ عباد الله ملک بلاد الله معین خلیفة الله

والدین کهف الاسلام والمسلمین عضد الدولة القاهرة وتاج الملة الزاهرة ومغیث

البامرة ابی الحارث سنجر بن ملکشاہ بن الپ ارسلان برہان الدین امیر المومنین ادام اللہ سلطانہ وضاعف اقتدارہ . . . . وصنفت کتابا فی میزان الحکمۃ للخزانۃ المعمورۃ فی شھور سنۃ خمس عشرۃ وخمسمائۃ لھجرۃ نبینا محمد المصطفی صلعم . . . . .

(نسخہ مطبوعہ خانیکوف صـ۱۵ جرنل آف دی امریکن اورینٹل سوسائٹی جلد ۶ ۱۸۶۰ء)

صـ۲۲۱ (حاشیہ) معیار الاشعار کو فخری بن محمد امیری الہروی (معاصر شاہ حسن ارغون شاہ سندھ ۹۲۸ھ ۹۶۲ھ وشاہ محمد عیسیٰ ترخان ۹۶۲ھ ۹۷۴ھ) نے بھی اپنی کتاب صنائع الحسن مین خواجہ نصیر الدین طوسی کیطرف منسوب کیا ہے۔

(دیکھو فہرست کتبخانہ مشرقی بانکی پور پٹنہ جلد ۹ مخطوطات فارسی صـ ۵۶ و ۶۲)

کتاب معیار الاشعار کے دیباچہ مین مصنف کا کوئی نام نہین ہے، اور نہ کسی تاریخ کا ذکر ہے صرف اس رسالہ کی تالیف کا باعث "دوستون کا التماس" لکھا ہے، مگر اثناے کتاب مین قوافی کی بحث مین ایک جگہ مصنف نے کمال اسمٰعیل اصفہانی کے ایک قصیدہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدہ کی تالیف کے زمانہ مین یہ رسالہ لکھا گیا ہے عبارت یہ ہے:

"مثال تغییر ردیف بطریق بدعت آنست کہ کمال اصفہانی درین روزگار در قصیدہ کہ بعضے را از اشعار ردیف می آمد کردہ است و بعضے رامی آید آوردہ است و مطلع قصیدہ این است"

سپیدہ دم کہ نسیم بہاری آمد　　نگاہ کردم و دیدم کہ یار می آمد

کمال کا یہ قصیدہ قاضی رکن الدین ابو العلاء مسعود صاعدی اصفہانی کی مدح مین ہے (دیوان کمال صـ۲۰ بمبئی) قاضی رکن الدین مسعود صاعدی کا زمانہ ۶۱۵ھ سے شاید ۶۲۲ھ تک معلوم ہوتا ہے ۶۱۹ھ

مین اصفہان پر رکن الدولہ نے قبضہ کیا تھا، اور قاضی صاحب بھاگ کر اتابک سعد زنگی کے پاس چلے گئے تھے، (ابن خلدون ص ۱۰۸ ج ۵ مصر) وہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ المقتول ۶۲۸ھ کی واپسی اصفہان کیوقت تک جو غالباً ۶۲۲ھ مین ہوئی تھی، زندہ تھے (تاریخ گزیدہ ص ۵۰۲) قاضی صاحب خود بھی اتابک کے پاس سے شاید ۶۲۲ھ سے کچھ آگے پیچھے واپس آئے تھے، چنانچہ سلطان کیطرح قاضی صاحب کی واپسی پر بھی مبارکباد کا قصیدہ کمال کے دیوان مین موجود ہے، کمال کی وفات تاتاریون کے حملۂ اصفہان مین ہوئی، جس کا زمانہ ۶۲۵ھ ہے،

اب قاضی صاعدی کی مدح مین کمال نے اپنا یہ قصیدہ شاید ۶۱۵ھ کے پہلے سے لیکر ۶۲۵ھ سے پہلے تک کہا ہوگا اور معیار الاشعار کی عبارت بالا پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ معیار الاشعار کی تصنیف کے وقت ہی یہ قصیدہ کہا گیا ہے، بنابرین یہ اسی عہد کی تالیف ہو سکتی ہے،

خواجہ نصیر طوسی کی تاریخ ولادت ۵۹۷ھ ہے اسلئے ۶۱۵ھ مین انکی عمر اٹھارہ برس کی اور ۶۲۲ھ مین ۲۵ برس کی ہوگی، اگرچہ عمر علم کی پختگی کے لحاظ سے عموماً ایسی نہین ہوتی جبین دوست اصرار کیساتھ کسی شخص سے کوئی کتاب تصنیف کرنے کی خواہش کرین جیساکہ معیار کے دیباچہ مین ہے "بالتماس بعضے دوستان مرتب کردہ شد" بنابرین ان تاریخی قیاسات کی صحت کی صورت مین خواجہ کی طرف اس تصنیف کی نسبت اسناد کی بغیر موجودگی مین مشکوک معلوم ہوتی ہے، اور اگر اسناد موجود ہون تو اُن کے اوائل عمر کی تصنیف ہوگی،

ص ۲۵ کمال اسمٰعیل اصفہانی کی تاریخ وفات دولتشاہ نے اپنے تذکرہ مین اوکتائی قاآن کے اصفہان مین قتل عام کے وقت ۶۳۵ھ مین قرار دی ہے (ص ۱۵۲ وص ۱۵۳ گب) مگر مرآۃ العالم مین ۶۳۹ھ خلاصۃ الافکار مین ۶۲۵ھ (ان دونون حوالون کے لیے دیکھو ریو ۲

ص۵۸) اور ید بیضا علامہ آزاد بلگرامی مین ۶۲۶ھ لکھا ہے،

سلطان جلال الدین خوارزمشاہ ۶۲۱ھ مین ہندوستان سے واپس گیا، اور ۶۲۲ھ یا ۶۲۳ھ مین اس نے تفلیس اور آذربائیجان فتح کیا، اور چند روز آکر اصفہان مین قیام کیا، اسکی اس مختصر قیام کے زمانہ مین کمال نے ایک قصیدہ لکھا ہے جسمین ہندوستان سے واپسی، اور تفلیس و اران کی فتح کا تذکرہ آیا ہے جس سے ثابت ہے کہ شاعر اس وقت تک زندہ تھا (دیکھو تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص۱۶۵ گب) اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے،

بسیطِ روی زمین گشت باز آبادان — بہ یمنِ سیرِ سپاہِ خدایگانِ جہان

اسی مین یہ دو شعر ہین،

براقِ عزم تو گامے کہ برگرفت ز سند — نہاد گام دوم بر اقاصی ایران

کہ بود جز تو ز شاہانِ روزگار کہ داد — قضیم اسپ ز تفلیس و آب از عمان

یہ قصیدہ جہانکشا مین نقل کیا ہے، اور پورا قصیدہ اس کے مجموعہ دیوان کے صفحات ۹۶ اور ۹۷ مین موجود ہے،

اصفہان پر تاتاریون کا حملہ رمضان ۶۲۵ھ مین ہوا ہے، چنگیز خان نے ۶۲۴ھ مین وفات پائی اور اس کے نیکدل بیٹے اوکتائی قاآن نے ۶۲۶ھ مین باتفاق تخت حکومت پر جلوس کیا اصفہان پر اوکتائی قاآن کے عہد مین کسی تاتاری حملہ اور قتل عام کا ذکر تاریخون مین نہین ملتا اس بنا پر یہی سمجھنا قرین قیاس ہے کہ کمال نے ۶۲۵ھ (چھ سو پچیس) کے حملہ تاتار مین شہادت پائی، اور شاید ۶۲۵ھ کا عدد ۶۳۵ھ مین ملتبس ہو گیا ہو،

متن کتاب ہذا مین (صنہ ۲۵) دولتشاہ کی پیروی مین کمال کی تاریخ وفات ۶۳۵ھ

لکھی گئی ہے ، فلیتامل،

صنہ ۲۷۵، خواجہ نصیر الدین طوسی کی ولادت، متفقاً ۵۹۷ھ مین اور وفات ۶۷۲ھ

مین ہوئی، (دیکھو فوات الوفیات کتبی، وہفت اقلیم امین رازی) مگر تعجب ہے کہ ریو

۵۸۷ھ تاریخ ولادت اور ۶۹۲ھ تاریخ وفات لکھی ہے (برٹش میوزیم کیٹلاگ جلد ۲ صنہ

جس کی کوئی سند نہین معلوم،

درۃ الاخبار (طبع لاہور) کے فاضل محشی نے تاریخ گزیدہ کے حوالہ سے لکھا ہے (صنہ

کہ "وعمرش بقول صاحب گزیدہ ۷۵ سال و ۷ ماہ و ۷ روز بود" مگر مجھے گزیدہ مین اس قسم کا کوئی

بیان نہین ملا، (دیکھو تاریخ گزیدہ صنہ ۵۸۰ وصنہ ۵۸۲ وصنہ ۸۱۱) البتہ ہفت اقلیم امین رازی مین یہ

ہے، کہ "مدت عمرش ہفتاد وہفت سال وہفت ماہ وہفت روز بودہ" (نسخہ قلمی ندوۃ العلماء) لیکن حقیقتاً

یہ مدت عمرہ ۷۵ برس، ۷ مہینے اور ۷ روز ہونی چاہئے کہ امین رازی نے ۱۱ جمادی الاولیٰ ۵۹۷ھ

کی تاریخ ولادت، اور ۱۸ ذوالحجہ ۶۷۲ھ کی تاریخ وفات نقل کی ہے، اور یہ کل مدت اسی قدر ہوتی

مین نے (صنہ ۲۷۰ مین) خواجہ کی عمر ۷۷ برس لکھدی ہے، جو تصحیح طلب ہی، درحقیقت

کم چہتر (۷۶) برس ہوئی،

صنہ ۲۸۶ و ۲۹۲ محمد بن بدر جاجرمی، ملک الشعراء بدر الدین جاجرمی کا لڑکا تھا، بدر

خواجہ بہاؤ الدین جوینی (عطا ملک جوینی کے باپ) کا مداح وشاعر تھا، بہاؤ الدین جوینی نے

مین وفات پائی ہے، بدر جاجرمی کا حال دولتشاہ نے لکھا ہے، (صنہ ۲۱۹ گب) مگر کوئی تاریخ

لکھی ہے، اس کے بیٹے محمد مصنف مونس الاحرار کا حال کہین نہین ملا،

ص۲۹۲، مونس الاحرار فی دقائق الاشعار محمد بن بدر جاجرمی کے تذکرہ مونس الاحرار

کا ذکر ڈاکٹر سر ڈینی سن راس نے اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز کے ایک بلیٹن مین اپنے

ایک مضمون "رباعیات عمر خیام اور الحاق" مین کیا ہے، اس مین سے صرف مونس الاحرار

کا تذکرہ معارف جلد ۲۱ نمبر ۳ (مارچ ۱۹۲۸ء) صفحہ ۲۱۰ مین حسب ذیل چھپا ہے،

اس قلمی نسخہ کا نام مونس الاحرار ہے، پانچ سو صفحون کی کتاب ہے، تالیف کا سال ۷۴۱ھ (۱۳۴۱ء) ہے،

اس مین قدیم شعراء سے لیکر مصنف کے وقت تک کے نامی شعراء کے کلام کے انتخابات موجود ہین،

مصنف کا نام محمد بن بدر جاجرمی ہے، اور لطف یہ ہے کہ یہ نسخہ از اول تا آخر خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا

ہوا ہے، اس کا خط نہایت صاف ہے،

ص۳۳۲ بعض مصنفین کی تقلید مین ہم نے ذخیرۂ خوارزمشاہی کو سلطان علاء الدین خوارزمشاہ (۵۶۰ھ

یا ۵۹۶ھ) کے عہد کی تصنیف بتایا ہے، لیکن یہ صحیح نہین، اس کا مصنف ابو ابراہیم اسماعیل بن

حسن جرجانی ۵۰۴ھ مین خوارزم آیا تھا، جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ مین ہے، اور سلطان

قطب الدین ابو الفتح محمد بن نوشتگین (۴۹۱ھ یا ۵۲۱ھ) کے نام پر لکھی گئی ہے، (دیکھو ریو

کی فہرست برٹش میوزیم لائبریری ج ۲ ص۴۶۶) خود مصنف کی وفات ۵۳۱ھ مین ہوئی ہے،

(دیکھو معجم البلدان یاقوت لفظ جرجان) البتہ اسکی دوسری تصنیف خفی علائی سلطان علاء الدین

اتسز خوارزمشاہ (۵۲۱ھ یا ۵۵۱ھ) کے نام پر شاید اسکی شہزادگی کے زمانہ مین لکھی گئی ہے، ان

دونون کتابون کے خطبے بانکی پور کیٹلاگ (جلد ۱ ص۳ و ص۸) مین مذکور ہین، تمت

کتاب خیام کی فہرستیں

(۱) فہرست اسماء

یعنی

وہ اشخاص جنکے نام اس کتاب مین آئے ہین لیکن خیام کا نام اور تخلص اس فہرست مین شامل نہین ہے

متن کا ہندسہ جلی اور حاشیہ کا خفی ہے

(۲) فہرستِ اقوام و قبائل

یعنی

(وہ قومیں اور خانوادے جن کے نام اس تصنیف میں آئے ہیں)

(۳) فہرست کتب،

(یعنی وہ کتابین جنکے نام اس تالیف کے متن یا حاشیہ مین آئے ہین)

الف

ب

ت

تصحیح اغلاط

غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ابوالقاسم	ابو محمد القاسم	۲ و ۳	۴ و ۱۴	یار	چار	۲۲۱	۱۱
ابوالفتح	الفتح	۳	۲	لگیوی	گوئی	۲۳۶	۱۳
سنہ ۵۵۰ھ	سنہ ۵۵۲ھ	۷ و ۲۵	۵ و ۱۲	جسریدۃ	خسریدۃ	۲۴۳	۱۲
سنہ ۴۲۴ھ	سنہ ۶۲۴ھ	۷	۱۰	سنہ ۶۹۸ھ	سنہ ۱۰۹۷ھ	۲۶۵	۲
مجمع الغرائب	مخزن الغرائب	۲۲۶ و ۲۲۷	۲ و ۱۶	بدر	ابن بدر	۲۸۶ و ۲۹۵	۱۴ و ۱ (حاشیہ)
جامع التواریخ	فردوس التواریخ	۹	۱۶	اسکندریہ و	اسکندریہ کو	۳۱۵	۵
سنہ ۴۵۵ھ	سنہ ۵۳۹ھ	۱۴	۵	دوسرا نہیں	دوسرا معبود نہیں	۳۲۲	۱۵
کتابیں	باتیں	۱۳	۱۸ (حاشیہ)	ان کے حکماء	ان حکماء	۳۲۹	۲
سنہ ۸۱۷ھ	سنہ [illegible]	۱۹	۹	ابن دایہ	دایہ	۳۳۶	۸
علی	محمد	۲۹	۹	زہد وعباد	زہاد وعباد	۳۴۳	۴
سب سے پہلی	ابتدائی	۳۷	۱۷	ظہور	طہور	۳۴۸	۱
تولا تھا	ناپا تھا	۴۳	۱۰	سنہ ۹۱۲ھ	سنہ ۹۱۱ھ	۳۶۲	۱۴
سنہ ۴۱۱ھ	سنہ ۵۱۱ھ	۵۸	۱۳	الرداع	الوادع	۳۸۱	۱۵
عبدالملک	عبدالکریم	۶۵	۹	اسم لوجود	اسم الوجود	۳۸۶	۲
سنہ ۴۴۰ھ	سنہ ۴۳۹ھ	۸۳	۱۲ (حاشیہ)	کلامنہ	کلامنہ	۳۹۵	۴
بعد	ساتھ	۹۳	۱۴	نقیب	نقبا	۳۹۸	۱ (حاشیہ)
سنہ ۳۷۶ھ	سنہ ۳۸۸ھ	۱۲۱	۷	نطالہم	نطالبہم	۴۰۴	۱۰
سے نام سے	کے نام سے	۱۳۰	۸	بلا	بلاد	”	۱۲
اسکا	ان کا	۱۴۲	۱۶	مقترنہ	مقترنۃ	۴۰۵	۱۳
خمس وعشرۃ	خمس عشرۃ	۱۸۲	۱۰	عنہا	عنہما	۴۰۹	۱۳
سے سنہ ۶۴۶ھ	اور سنہ ۶۴۶ھ	۲۱۴	۱۴				

هنگام سپیده‌دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه‌گری
یعنی که نمودند در آیینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ
عمر خیام طاب الله ثراه
بتاریخ سلخ شهر رجب المرجب
سنه احدی عشر و تسعمائه
الهجریه النبویه

عکس نسخهٔ رباعیات خیام موجود کتبخانهٔ اصلاح دسنه
ضلع پٹنہ